LEVEL ONE

MESSAGER
DE L'EXARCHAT DU PATRIARCHE RUSSE EN EUROPE OCCIDENTALE
REVUE TRIMESTRIELLE

ВЕСТНИК
РУССКОГО ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКОГО ПАТРИАРШЕГО ЭКЗАРХАТА

Articles :

Evêque Alexis (van der Mensbrugghe) : L'Eglise comme domaine de la Seigneurie du Christ selon la vue orthodoxe.

Archimandrite Pierre (L'Huillier) : Les conditions canoniques d'accès au sacerdoce.

Archimandrite Serge (Yazadjieff) : Quelques traits orthodoxes chez Blaise Pascal.

Архиепископ Василий: Пр. Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности своего времени.

Г. Конидарис: О так называемом различии видов церковного строя в раннем христианстве.

В. Н. Ильин: Несколько слов о природе безбожия.

Н. М. Зернов: Что отделяет от нас «Ортодоксальную» церковь Южной Индии?

Архиепископ Василий: Еще о Халкидонском Соборе и малабарских христианах.

10e ANNÉE

N°38-39 — 2e et 3e TRIMESTRES — AVRIL-SEPTEMBRE — 1961

PARIS

TABLE DES MATIERES
(СОДЕРЖАНИЕ)

Partie officielle

Message Pascal de Sa Sainteté le Patriarche **Alexis** 63
Message Pascal de S.E. Monseigneur l'Exarque **Nicolas** . . 66

Articles

S. S. Patriarche Alexis : Allocution à la consécration de l'évêque Nicodème de Kostroma 68

Evêque Alexis (van der Mensbrugghe) : L'Eglise comme domaine de la Seigneurie du Christ selon la vue orthodoxe 70

Archimandrite Pierre (L'Huillier) : Les conditions canoniques d'accès au sacerdoce 88

Archimandrite Serge (Yazadjieff) : Quelques traits orthodoxes chez Blaise Pascal 105

Архиепископ Василий: Проподобный Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности своего времени 121

Г. Конидарис (проф. церковной истории афинского университета): О так называемом различии видов церковного строя в раннем христианстве 127

В. Н. Ильин: Несколько слов о природе безбожия . . . 142

Н. М. Зернов: Что отделяет от нас «Ортодоксальную» церковь Южной Индии? 150

Архиепископ Василий: Еще о Халкидонском Соборе и малабарских христианах 153

Письмо Епископу Кассиану 162

Некролог 164

БИБЛИОГРАФИЯ

Editeur : Le Conseil de l'Exarchat
La revue est rédigée par un comité de rédacteurs
Administration du **Messager** : 26, rue Péclet, Paris (XV^e)
Rédaction : 26, rue d'Alleray, Paris (XV^e)
Directeur : Nicolas MENCHIKOFF

MESSAGER
DE L'EXARCHAT DU PATRIARCHE RUSSE EN EUROPE OCCIDENTALE
REVUE TRIMESTRIELLE

ВЕСТНИК
РУССКОГО ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКОГО ПАТРИАРШЕГО ЭКЗАРХАТА

10e ANNÉE

N°38-39

2e et 3e TRIMESTRES

AVRIL - SEPTEMBRE

1961

PARIS

Editeur : Le Conseil de l'Exarchat
La revue est rédigée par un comité de rédacteurs
Administration du **Messager :** 26, rue Péclet, Paris (XV^e^)
Rédaction : 26, rue d'Alleray, Paris (XV^e^)
Directeur : Nicolas MENCHIKOFF

PARTIE OFFICIELLE

MESSAGE PASCAL

DE SA SAINTETE ALEXIS PATRIARCHE DE MOSCOU ET DE TOUTE LA RUSSIE

au clergé et à tous les fidèles de l'Eglise orthodoxe russe

« Ta Résurrection, ô Christ Sauveur, les anges la chantent dans les cieux. Rends-nous dignes, nous aussi, sur la terre, de Te glorifier d'un cœur pur. »

LE CHRIST EST RESSUSCITE !

En cette fête lumineuse de la Résurrection du Christ, je vous salue, Frères et Sœurs, par cette salutation si brève, mais contenant une joie si universelle : « Le Christ est ressuscité ! ».

Ces mots englobent deux vies, joignent ensemble deux mondes, unissent le ciel et la terre, la créature et le Créateur, l'homme à Dieu.

« Le Christ est ressuscité » chantent les Anges dans les cieux ; « En vérité, Il est ressuscité », répondent les fidèles sur la terre, et ils ne se lassent pas de répéter ces paroles, pleines de vie et de joie éternelle. Ces quelques mots contiennent une nouvelle triomphale, une révélation du mystère, un appel à la joie, une salutation d'amour, un souhait de paix. Ce furent certainement les disciples du Christ qui, les premiers, les prononcèrent éclairés soudain par la grande joie après une douleur inconsolable.

C'est comme si nous voyions de nos yeux ces disciples du Christ, se rencontrant les uns les autres après de longs jours de douleur et d'horreur, et disant pleins d'émotion : « Le Christ est ressuscité » — « En vérité, Il est ressuscité ».

Et depuis ce temps, que de siècles cette bonne nouvelle a été transmise, de bouche en bouche, d'une oreille à l'autre, d'une génération à l'autre ! Que de cœurs et d'âmes elle a réjouis ! Que de fidèles elle a transportés d'espoir bienheureux de la résurrection et de la vie éternelle. Et voici qu'elle a transmis jusqu'à nous la même joie pure et parfaite, dont les visages portent aujourd'hui l'empreinte et dont le rayonnement est dans chaque regard.

Nous, derniers des enfants et des disciples du Christ, tout indignes que nous sommes, nous disons les uns aux

autres avec la même joie : « Le Christ est ressuscité » et entendons la réponse pleine de certitude : « En vérité, Il est ressuscité ».

A l'église nous apprenons comment les anges et les soldats, les femmes myrophores et les apôtres, le sépulcre et le tremblement de terre, la pierre et les bandes mortuaires, tout annonce la résurrection du Christ et par la pensée et par la parole nous proclamons : « En vérité, Il est ressuscité » et notre cœur et notre chair se réjouissent dans le Dieu vivant (Ps. 85, 3).

Nous n'éprouvons pas le tremblement et l'horreur que ressentirent les apôtres, nous n'avons pas les larmes amères que versaient les femmes myrophores ; nous sommes pleins de paix et d'extase et ne connaissons pas de paroles plus belles que cette salutation pascale. Nous annonçons la nouvelle indicible de la résurrection à tous et partout, à tout moment de la journée et dans nos veillées de prières ; nous la répétons des milliers de fois ; et plus souvent nous l'entendons et plus nous nous pénétrons de sa vérité.

La résurrection du Christ nous a convaincu de notre pardon qui a resplendi du sépulcre, qui a confirmé l'espoir de notre propre résurrection et de la vie éternelle. Tout ceci nous a été accordé par notre Sauveur ressuscité, le Sauveur du monde. « Venez, chantons avec allégresse en l'honneur de Dieu notre Sauveur » (Ps. 94, 1). Par l'esprit et la foi approchons-nous afin d'entendre de Lui, dans des paroles d'amour, de pitié et de consolation, cette grande joie qu'Il annonça, une fois ressuscité dans Sa chair et ayant assumé « tout pouvoir au ciel et sur la terre », à Marie-Madeleine et aux saintes femmes myrophores, ainsi qu'à Ses disciples bien-aimés. Gardons pieusement dans nos cœurs notre foi en ce que le Christ ressuscité est maintenant également, PARMI NOUS, QU'IL L'EST ET LE SERA, selon Sa divine promesse : « Et voici : Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Matth. 28,20). Nous vivrons de cette heureuse certitude, car la résurrection du Christ est véritablement notre vie et l'espoir joyeux d'une vie sans fin dans les demeures lumineuses de notre Père céleste : « Le Christ est ressuscité et la vie demeure » (S. Jean Chrysostome).

Chers Pères, Frères et Sœurs, vous savez qu'à la fin de l'année passée nous avons eu, par la grâce de Dieu, la grande consolation de visiter la Terre Sainte et de nous prosterner devant le Sépulcre vivifiant de notre Sauveur. La grâce abondante du Seigneur ressuscité remplissait nos cœurs de joie spirituelle indicible. Dans ces endroits sacrés

nous avons élevé nos prières pour notre Sainte Eglise, pour tous ses membres fidèles, pour la paix dans le monde entier et à présent nous sommes heureux de vous donner encore la bénédiction divine de la sainte ville de Jérusalem et du Sépulcre vivifiant du Seigneur, où les paroles et la joie chrétienne éternelle sont sans cesse annoncées au monde entier : « Le Christ est ressuscité des morts ; par la mort Il a dompté la mort et donné la vie à ceux qui sont dans les tombeaux. »

Amen.

ALEXIS,

Patriarche de Moscou et de toute la Russie.

Pâques 1961. Moscou.

MESSAGE PASCAL

de S.E. Monseigneur NICOLAS,
Métropolite de Chersonèse,

Exarque du Patriarche de Moscou en Europe Occidentale,
au clergé et aux fidèles de l'Exarchat.

> « *Cette nuit salutaire et lumineuse est l'annonciatrice de la levée du jour radieux de la résurrection générale* ». (Hirmos de la 7e ode du canon pascal.)

CHERS PERES, FRERES ET SŒURS,

LE CHRIST EST RESSUSCITE !

Nous fêtons le jour joyeux, insigne et saint de la radieuse résurrection du Christ. C'est en toute justice que notre Mère l'Eglise appelle ce jour la fête des fêtes et le triomphe des triomphes. Nous chantons avec toute l'Eglise: « A présent tout est rempli de lumière : le ciel, la terre et l'enfer », car le Christ est ressuscité et a donné la vie à ceux qui sont dans les tombeaux. Cette joie triomphale, nous la transmettons l'un à l'autre à l'aide de quelques mots seulement : « Le Christ est ressuscité ». Et ces paroles contiennent en elles toute la plénitude de notre joie. La vie a vaincu la mort. Ce sont précisément ces brèves paroles qui expriment le fondement même, le contenu et le couronnement de notre foi chrétienne et le programme de notre vie terrestre passagère. Sans ces paroles, sans le sens profond qu'elles contiennent, notre vie est terne, triste et vide. Quel que soit le cours de cette vie : qu'il soit long ou bref, facile ou pénible, il se termine pour tous de la même façon : par la mort et la corruption. Quoique nous ne puissions pas ignorer cette fin inévitable, la pensée de la mort est la pensée la plus triste, celle qui pèse le plus péniblement sur notre conscience, qui provoque dans nos sentiments naturels la réaction la plus douloureuse. C'est pour la vie que nous sommes créés et c'est vers elle que nous tendons de toutes les forces de notre âme. Nous savons aussi qu'elle est le dessein de Dieu à notre égard, car Dieu n'a pas créé la mort. C'est la transgression par l'homme du commandement divin qui a introduit la mort dans notre vie. « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, dit l'apôtre Paul, et par le péché, la mort » (Rom. 5. 12). Et depuis Adam jusqu'à présent la mort règne. Tout ce qui naît sur terre est plongé dans la nuit pro-

fonde du péché et de la mort. Nombreux, très nombreux sont ceux qui, voyant la mort régner dans le monde, ont perdu la foi en l'immortalité et l'espoir de la vie éternelle. Leur ouïe ne perçoit pas les paroles de notre Créateur et Rédempteur. « Qui croit en Moi, fût-il mort, vivra ». Et voici qu'est arrivée la nuit salutaire et lumineuse où nous nous écrions : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts ; par Sa mort et Sa résurrection il a vaincu aussi notre mort, relevé avec Lui tous les morts ». C'est pourquoi nous fêtons aujourd'hui « l'anéantissement de la mort, la ruine de l'enfer, le début d'une vie autre, d'une vie éternelle ». Le Seigneur ne nous donne pas l'immortalité ici-bas, où le péché et la mort règnent encore. Il rétablit notre immortalité éternelle après notre mort dans le temps.

La vérité de la résurrection n'est pas acceptée par tous. Aussitôt après la résurrection du Christ, elle provoqua le doute même chez Ses disciples et, lorsqu'Il leur apparut, « Il leur reprocha leur incrédulité et la dureté de leur cœur » (Marc 16. 14). Il fut encore plus difficile d'accepter la résurrection à ceux qui n'avaient pas vu le Ressuscité. Des croyants et des incroyants existaient dès les temps apostoliques. Voici ce qu'écrit l'apôtre Paul : « Si le Christ est ressuscité des morts, comment quelques uns peuvent-ils dire qu'il n'y a point de résurrection des morts... Si les morts ne ressuscitent point, le Christ non plus n'est pas ressuscité... Mais le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui se sont endormis... Comme tous meurent en Adam, de même tous revivront dans le Christ... En tête le Christ, comme prémices, ensuite ceux qui seront au Christ lors de Son avènement ». (I Cor. 15. 12,13,20,22,23). Le témoignage irréfutable de la résurrection du Christ, c'est la prédication de cette résurrection par Ses disciples, dont les paroles résonnèrent sur toute la terre et jusqu'aux confins de l'univers. La vérité de la résurrection est confirmée par les milliers de milliers de martyrs, de docteurs et de saints chrétiens. A la lumière de la résurrection du Seigneur trouve sa solution l'énigme la plus troublante de notre vie temporelle — la mort. Par Sa mort et Sa résurrection, le Christ a vaincu la mort et nous a donné la vie éternelle « dans le jour sans déclin de Son Royaume ». « En ce jour que le Seigneur a fait, réjouissons-nous et soyons dans l'allégresse. »

NICOLAS, *Métropolite de Chersonèse,*

Exarque du Patriarche de Moscou et de toute la Russie en Europe occidentale.

Paris. Pâques 1961.

S.S. PATRIARCHE ALEXIS :

ALLOCUTION

A LA CONSECRATION DE L'EVEQUE NICODEME DE KOSTROMA

Allocution du patriarche de Moscou et de toute la Russie Alexis prononcée lors de la remis de la crosse épiscopale à l'évêque nouvellement sacré Nicodème, de Kostroma et de Galitch, en l'église du Réfectoire de la Laure de la Sainte Trinité — Saint Serge, le 10 août 1961.

Vénéré évêque Nicodème !

De manière inattendue pour toi, mais dans les bonnes voies de la Providence divine à ton égard, s'est accomplie ton élection, et aujourd'hui ta consécration par la grâce et l'action du Saint Esprit « pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ » (Eph. 4, 12).

Nous croyons tous que le destin d'un homme ne dépend pas de la volonté humaine, mais que le Seigneur lui-même conduit chacun de nous — nous humilie ou nous élève — et que « nul ne s'arroge à soi-même cet honneur, on y est appelé par Dieu, absolument comme Aaron » (Hébr. 5, 4).

Ainsi, par la Providence divine, tu as eu la grande consolation de remplir ton service dans la très sainte cité de Jérusalem, terre de Dieu, terre promise et sacrée pour chaque chrétien.

Et aujourd'hui, par la même volonté de la Providence, tu as reçu le don du Saint Esprit et le droit à l'activité épiscopale dans l'Eglise du Christ, et tu assumes la tâche de la direction responsable de l'œuvre ecclésiastique dans le diocèse qui t'est confié.

Une de tes principales préoccupations sera le choix et l'ordination des clercs. Le Saint Apôtre Paul donne à Saint Timothée des instructions au sujet d'une prudence particulière dans le choix : « Ne te hâte pas d'imposer les mains à qui que ce soit », et affirme la nécessité et l'importance de cette recommandation : « Ne te fais pas complice des péchés d'autrui. Garde-toi pur » (I Tim, 5, 22).

Si tu choisissais pour le ministère sacré un pasteur sans discernement rigoureux, semble dire par là le Saint Apôtre, il pourrait arriver que tu choisisses quelqu'un d'indigne — ou peu versé dans la doctrine du salut, ou d'une vie impure — et alors il pourrait commettre des péchés involontaires d'ignorance, ou des péchés volontaires des passions et des tendances impures ; il en naîtrait une multitude de péchés consécutifs au scandale, qui arrive avec une force particulière par les serviteurs indignes des choses saintes.

Saint Paul indique à Timothée et l'avertit de ces diverses sortes de péchés d'autrui, et à travers lui en avertit tous les

évêques ultérieurs de l'Eglise de Dieu, donc toi et moi également. Parce qu'en sont responsables non seulement ceux qui les commettent, mais aussi celui qui choisit et ordonne hâtivement, inconsidérément et de manière irréfléchie, des serviteurs indignes des choses saintes qui se révèlent par la suite des ouvriers de l'injustice et du péché.

Avec combien d'attention et de prudence nous convient-il d'user du droit de choisir et de consacrer, qui nous est donné à nous, évêques, avec une telle confiance par l'Eglise !

Faut-il mentionner qu'à l'heure actuelle certaines personnes tentent avec une particulière audace de pénétrer dans l'enceinte de l'Eglise avec des buts intéressés, malintentionnés, voire perfides, et rappeler que tout le poids des péchés de ces personnes retombe sur ceux qui les ont fait participer au ministère des choses saintes de l'Eglise ?

Avec une circonspection particulière et, pourrait-on dire, avec révérence pour le caractère sacré de l'action sanctifiante de l'Eglise, sois attentif avec zèle et prévoyance, frère bien-aimé, et ne permets pas les conséquences pénibles et coupables du choix et de l'ordination de personnes irrévérentes et étrangères à l'esprit ecclésiastique et, ne te faisant pas complice des péchés d'autrui, « garde-toi pur ».

Que le Seigneur qui « sonde les cœurs et les reins » (Ps. 7, 10) te garde dans la pureté d'une intelligence juste et d'une bonne intention, que l'œuvre de tes mains soit agréable à Dieu et connaisse le succès pour le bien, et que soient consacrés par toi pour le ministère de l'œuvre de Dieu « des hommes capables, craignant Dieu, des hommes sûrs, incorruptibles » (Ex. 18, 21).

J'ai attiré ton attention sur l'une des principales préoccupations, complexes et difficiles, qui te reviennent dans ton nouveau ministère, étant assuré que tu comprends toi-même quelle réponse devant Dieu, en tant qu'évêque, tu as à donner et quel effort tu dois assumer afin d'être, suivant le testament du Saint Apôtre Paul,, « un modèle pour les croyants, par la parole, la conduite, la charité, la foi, la pureté » (I Tim. 4, 12).

Reçois cette crosse, comme un signe visible de ton service épiscopal, pour indiquer à ton troupeau le chemin sûr du salut et pour le défendre des attaques ennemies, et qu'elle soit aussi un signe de la force spirituelle que tu as reçue dans le grand sacrement.

L'EGLISE COMME DOMAINE DE LA SEIGNEURIE DU CHRIST SELON LA VUE ORTHODOXE

(Die Kirche als Herrschaftsbereich Christi nach der Sicht der orthodoxen Kirche)

Cette conférence, prononcée le 15 *janvier* 1962, *était la première d'une série œcuménique organisée par la Fédération des Etudiants autrichiens.* (*Kath. Österr. Hochschulverbindung*), *dans le cadre de l'Université de Graz.*

La Semaine de prières pour l'union des Eglises est devenue une institution aussi vivante qu'universelle. Son efficacité a déjà obtenu ceci : que les chrétiens qui y prennent part, sans crainte de perdre ce qui leur est le plus cher, — la foi de leur propre confession religieuse —, ont acquis le besoin de connaître leur « frères séparés » directement, de première main si l'on peut dire. On désire se connaître, non plus seulement sur la foi de manuels, de revues, de journaux écrits par des membres de sa propre confession, mais on veut entendre son frère exposer son cas lui-même, nous dire lui-même, le pourquoi de son interprétation propre de notre foi commune en Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ.

Nous sommes donc ici pour parler à la fois de ce qui nous unit et de ce qui nous désunit, ou du moins de ce qui nous fait diverger de pensée et de sentiment. Nous sommes ici avec la conviction que l'union de nos confessions chrétiennes ne se fera jamais sans un examen clair et solide de nos positions de foi ; que tout programme commun de « Vie et Action » doit rester ambigu et bâtir sur le sable mouvant du qui-pro-quo, aussi longtemps que l'unité de « Foi et Constitution » ne vient étayer l'action commune.

Pour ce qui est des Confessions Orthodoxe et Catholique romaine, mille ans de vie commune, mille ans qui ont vu les cristallisations les plus fondamentales de la foi chrétienne, nous ont formé ensemble de la même pâte dans le même pétrin. Aussi en matière strictement dogmatique, peu de choses nous séparent. Avec les définitions catholiques romaines élaborées aux synodes de Latran et de Lyon sur le Filioque, au Concile de Trente sur la Présence réelle dans l'Eucharistie par mode de transsubstantiation, au Concile du Vatican sur la Primauté et l'Infaillibilité du Pon-

tife romain, le prononcement « ex sese » du Pape Pie IX sur l'Immaculée Conception et celui de Pie XII sur l'Assomption corporelle de la sainte Mère de Dieu, sans oublier certaines conceptions juridiques du Purgatoire et des Indulgences, on aura dressé quasiment la liste complète de nos « variations » dogmatiques, pour parler le langage de Bossuet. Assurément, il n'y a pas que le dogme. A la suite du dogme il y a toute la théologie dans son effort de comprendre et d'interpréter le dogme. Il n'y a qu'un dogme de la Sainte Trinité, mais il y a eu pas mal d'interprétations de ce dogme ; il n'y a qu'un dogme de l'Incarnation, mais il y a diverses christologies mettant l'emphase sur des aspects différents et divergents de ce mystère ; il n'y a qu'un dogme de la Rédemption, mais de s. Irénée à Ritchl en passant par s. Anselme il y a eu bien des interprétations de cette Rédemption pourtant crue par tous. Or, et c'est ici que la théologie se révèle aussi importante que le dogme, s'il nous faut accepter le dogme comme un minimum de foi absolument nécessaire en deçà duquel le croyant se noie étouffé, le dogme reste trop souvent simple étiquette élémentaire, ou si l'on veut ossature de base, mais qui demande une théologie qui revêtira cette ossature de nerfs, de chair, de muscles. Ce dont nos oraisons, nos préfaces, nos hymnes et cantiques liturgiques nourrissent notre piété, ce sont précisément ces vues théologiques qui font vivre le dogme. Or, c'est ici en théologie que les divergences orthodoxes-catholiques romaines se multiplient. Un professeur de théologie comparée doit constater qu'il est à peine quelque chapître ou l'autre de la théologie, où orthodoxe et catholique romain n'auront pas à se faire des réserves réciproques.

Mais que notre regard se tourne sur ce qui est commun, ou sur ce qui nous sépare en foi dogmatique, ou encore sur ce qui nous distance en théologie, ces trois objets de notre enquête doivent se balancer, pour que notre vision reste saine sans déformer les choses. S. François de Sales donnait à quelqu'un cette règle d'or spirituelle : Ne rien demander, ne rien refuser. On peut transposer cette règle en notre cas et en faire ce conseil : Ne rien forcer, ne rien cacher. Pour certains toute divergence serait matière à désunion ; pour d'autres toutes nos divergences seraient quantités négligeables. Non, ce qui importe c'est une géographie exacte dans ses contours, juste dans ses coloris d'altitudes. Ce qu'il faut surtout, en d'autres mots, c'est un sens des proportions. Un profane égaré dans un congrès scientifique peut avoir l'impression que les savants y brillent surtout par leurs désaccords. En réalité, il n'y a pas un de ces savants qui s'y trompe : l'avance de leur science dépend de leurs controverses, oui, mais derrière celles-ci il y a un amas bien plus grand de fond commun, solidement établi et accepté par tous.

C'est avec ces dispositions et dans cet esprit que nous allons donc approcher le sujet qui nous occupera ce soir : l'Eglise comme domaine de la seigneurie du Christ selon la vue orthodoxe.

***

A vrai dire, chacun des termes de ce titre demande précision.

Et tout d'abord, « l'Eglise » : Déjà ce terme peut être compris de deux façons. Nous l'employons dans un sens large, par courtoisie œcuménique, de toutes les communautés chrétiennes, quand nous parlons du « Conseil œcuménique des églises ». Mais il en est un sens plus restreint, plus étroit, par lequel nous entendons l'Eglise *intégrale*, l'Eglise qui parmi les Confessions chrétiennes peut-être phénoménologiquement égales entr'elles, est pourtant la seule à avoir le droit de s'appeler l'Eglise tout court, la véritable Eglise. Orthodoxes et Catholiques romains sont ici d'accord sur ce sens strict dont nous parlons, quoiqu'ils puissent différer sur l'*application* de ce sens restreint. Qu'il nous suffise de faire remarquer ici que c'est bien dans ce sens strict que nous prendrons le mot d'Eglise en ces pages.

Il y a ensuite le mot « Royaume » (Reich) où selon notre titre le « Domaine de Seigneurie (Herrschaftsbereich) du Christ. Le mot grec Basileia, comme les mots latins Regnum, Imperium, Principatus, sont ambigus. Ils couvrent à la fois les sens français de Royaume et de Royauté, de Domaine et de Domination, de Principauté et de Principat, les sens anglais de Kingdom et de Kingship. Ils désignent à la fois le pays, le terrain, la sphère où la seigneurie s'exerce (par exemple : le royaume de France, l'empire romain, la principauté de Monaco), ou le fait même, l'acte de régner (par exemple : la royauté clémente de Louis IX, l'empire tyrannique de Domitien, le principat incontesté des Colonna). Heureusement notre titre a paré à cette ambiguité en choisissant le mot composé *Herrschaftsbereich* qui décompose bien en les juxtaposant le double sens possible de Regnum.

Il y a enfin le mot « Christ » qui demande deux mots d'explication. Strictement le terme ne se réfère au Verbe divin, deuxième Personne de la Sainte Trinité, que *dans sa condition incarnée*, revêtue de la nature humaine. Or il est souvent entendu, d'une façon lâche, du Verbe indépendamment et antécédemment à son état incarné. Cette licence d'expression se retrouve par exemple dans la formule si fréquemment entendue : « Le Christ est venu sur terre », alors qu'il faudrait dire avec S. Jean : « Le Verbe s'est fait chair et prit demeure parmi nous. » Théologiquement cette prise en conscience des deux états du Verbe, *avant* et *dans* son Incarnation a de grosses conséquences, car à ces deux états correspondent aussi deux

économies très différentes, deux royaumes et deux règnes très différentiés. Le Verbe a pour royaume, comme sphère (Bereich) le monde, le cosmos entier ; son règne est celui même de l'Ordre naturel. Le Christ, Verbe incarné a pour royaume l'Eglise ; son règne est celui de la grâce et de la vie surnaturelles.

Ce terme de Christ contient encore une autre ambiguité. On oublie trop, surtout dans la théologie occidentale, que le Christ n'est pas seulement le Verbe incarné, il est aussi, de par le sens du mot lui-même, le Messie ou l'Oint de l'Esprit. On oublie trop que dans le mystère de l'Incarnation du Verbe, il y a une double économie trinitaire. Il n'y a pas que le Verbe divin à jouer son rôle sur l'humanité du Christ. Le Verbe, deuxième Personne de la Sainte Trinité, assume l'humanité dans l'ordre existentiel, fait subsister, ou plutôt fait ex-sister ou encore mieux fait in-sister cette humanité en Lui-même, en sa propre subsistence, en sa propre personnalité. Le Verbe fait office de sub-sistent à cette nature humaine ; cette in-sistence de l'humanité du Christ dans le Verbe, est ce que les théologiens appellent l'union hypostatique. Mais à côté de ce rôle du Verbe sur l'humanité du Christ, il y a le rôle de l'Esprit Saint. Celui-ci n'est plus d'ordre ontologique et existentiel, mais d'ordre dynamique et vital. Si l'union hypostatique au Verbe rend l'humanité du Christ « sacrée » au sens ontologique, l'onction de cette même humanité par l'Esprit rend cette humanité « sainte » au sens moral. C'est l'Esprit-Saint qui incarne le Verbe dans le sein virginal (Luc, 1,35) ; c'est son onction (Luc, 4,18) qui poussera le Christ au désert pour y subir la tentation (Mat. 4,1) ; c'est par elle qu'Il S'offrira à son Père (Hebr. 9,14) ; c'est toujours par ce même Esprit qu'Il ressuscitera (Rom. 1,4). Et ce n'est pas seulement entre le Christ et son Père que l'Esprit établit ce lien de sanctification, de relation vitale, de communication active, de mouvement réciproque, le même Esprit rend cette humanité du Christ vivifiante à son tour ; c'est par l'Esprit de Dieu qu'Il éjettera des démons (Mat. 12,28), sanctifiera, inspirera, instruira et défendra ses témoins (Jean, 14,15,25; 15,26; 16,13).

Cette préoccupation pneumatique, nous Orthodoxes la trouvons trop « mise sous le boisseau » (Mat. 5,15) pour ne pas dire presqu'ignorée dans la théologie occidentale. Dans la théologie de la Sainte Trinité, cette sourdine mise à l'Esprit a conduit à Le subordonner au Fils dans sa production éternelle au sein du Père (Filioque) ; dans la théologie de la Création, les « deux mains du Père », chacune ayant son rôle propre et bien défini depuis les Apologistes et Saint Irénée, s'estompent ainsi que leur activité propre. Le principe scolastique égalisant (gleich schaltend) : « Ad extra omnia communia » est une dangereuse demi-vérité. Elle est vraie pour autant qu'elle veut affirmer que les actes de Dieu au dehors de Lui

requièrent les Trois Personnes ensemble, que sans ce concours il n'y aurait pas d'acte du tout, qu'en ce sens on peut et doit parler d'un seul acte, commun aux Trois, parce qu'indivisible. Mais cette demi-vérité contient aussi tout le danger de la demi-vérité, si elle prétend nier ou simplement oublier que malgré l'acte unique, il y a pourtant tout aussi bien des différentiations dans cet acte unique dues au caractère individuel de chaque Personne. Cet apport distinctif de chacune d'elles dans l'acte unique et indivisible n'est pas simple affaire d' « appropriation », de licence poétique. Tout autre chose est de dire : « Le Père crée, le Fils sauve, l'Esprit sanctifie » et de dire : « Tous Trois créent, sauvent et sanctifient, mais dans chacun de ces actes chaque Personne a un rôle à jouer distinct des deux autres Personnes ». Comme en Dieu, il n'y a qu'un Etre unique et pourtant trois modes existentiels τρόποι ὑπάρξεως ainsi en Dieu il n'y a qu'un Agir unique et pourtant trois modalités actives correspondant aux idiotêtas personnels. Nous retrouverons cette même lacune plus loin dans la théologie de l'Eglise et de l'Eucharistie.

Mais il est temps, après ces trop longs préliminaires, pourtant indispensables, d'aborder le premier des royaumes du Verbe divin, celui qu'il régit déjà auparavant et indépendamment de son état incarné. Ceci est indispensable si l'on veut comprendre et juger plus tard à sa juste valeur le Royaume et le Règne du Christ, Verbe Incarné, dans l'Eglise.

§ 1. *Le monde comme Royaume et Règne du Verbe et de l'Esprit*

L'économie créatrice nous révèle un Père créateur, Facteur (Faiseur) du multiple limité, des unités substantielles premières, des quantas fondamentaux, images matérielles multiples de l'Unité simple spirituelle de leur Créateur.

Avec Celui-ci opèrent les « deux mains » du Père (Saint Irénée), façonnant cette matière première. L'une de ces mains, c'est le Logos (Verbe), en qui et par qui tout a été fait (Hebr. 1,2; Col. 1,16-17; Credo Nic.-Const.). Ce Logos, à la fois Raison et Pensée du Père, est aussi raison et pensée des structures à tous les étages de l'être créé, que celles-ci soient appelées idées avec Platon, formes avec Aristote ou logoi avec les Stoiciens. Sous l'incroyable fécondité imaginatrice du Logos jaillissent en un éventail de variations les innombrables structures élémentaires, physiques et chimiques, structures végétales et animales déjà plus complexes, structures humaines, biologiques, psychologiques, morales, sociales, toutes faites de complexités les plus raffinées, les innombrables formes angéliques où chaque individu est une espèce à lui.

Mais à côté et avec le Verbe opère l'Esprit de vie, le « Zoopoion » du Credo, le « Zoès Khorègos » du tropaire byzantin au Saint Esprit : Intendant de la vie, Chorège de la danse de la vie. Celui-ci n'est pas seulement l'Esprit de sainteté, opérant c'est-à dire au niveau le plus élevé où l'homme rejoint Dieu, comme Origène l'aurait voulu, mais opérant déjà dès les plus humbles stages de la vie débutante dans les eaux primordiales de la création, travaillant lui aussi à cette création, de concert avec le Logos, maître-artiste des contacts, des relations, des cohésions et réactions entre les êtres, menant l'*écologie* de la nature, liant et regroupant les êtres à chaque stage de leur évolution, permettant ainsi au Verbe l'éclosion de formes nouvelles plus complexes. Telle est l'interréaction des « Deux Mains » artisanes, façonnant, modelant (Plasmatores) ensemble le donné primordial de l'acte créateur du Père.

Le monde est donc le premier et le plus large champ, le royaume le plus vaste du Verbe et de l'Esprit. A ce Royaume, à ce domaine correspond un Règne, une Domination, ou mieux un niveau de règne, de domination. Ce règne c'est l'ordre naturel ; ou si l'on préfère l'appeler ainsi : ordre de grâce première. Car pour Saint Paul les païens sont déjà capables d'apprécier « tout ce qui est vrai, noble, juste, pur, aimable, honorable et vertueux » (Phil. 4,8). Il n'est pas jusqu'à la nostalgie d'un paradis perdu qui ne soit témoignage chez l'incroyant de cette première grâce du Logos (et de l'Esprit) diffuse dans l'ordre naturel du créé. Le point culminant de cet ordre est le sens de la personne, du respect de la personne, le sens de justice et l'idéal de paix résultant de celle-ci. A bon droit la Sagesse créatrice peut dire : « Par moi règnent les rois et les princes décrètent les lois » (Prov. 8,18), ces princes et rois-là toutefois qui ont pour souci premier d'assurer cette justice sociale et cette paix qui en est le fruit.

Il est certain que notre époque a le plus grand besoin de se voir rappelé et réaffirmé cette vérité du monde comme royaume du Verbe et de toute justice naturelle et humaine comme son règne à Lui. Le plus récent et aussi le vigoureux apologiste de cette montée du matériel vers le spirituel comme loi fondamentale de la création, de cette poussée intime intérieure et immanente de la matière vers l'ordre personnel et social sous la poigne inescapable du Verbe sinon de l'Esprit, est indubitablement le P. Teilhard de Chardin. Mais il y avait ici un danger auquel le brillant apologète n'a pas échappé, craignons-nous : le danger de la demi-vérité, toujours menaçant les privilégiés d'une grande vision. En l'occurrence, le danger prend chez Teilhard les mêmes formes qu'il avait revêtu chez Origène et les Alexandrins du Didascalée : 1° confusion du Verbe Pédagogue avec le même Verbe en son état incarné de Christ Sauveur ; 2° confusion de la grâce

initiale de spiritualisation au niveau de l'ordre du « personnel » et du « social » avec la grâce finale de spiritualisation au niveau de la mystique des vertus théologales ; 3° comme conséquence de ce qui précède, universalité pratiquement obligée du salut. Mais le règne du Logos dans la création n'est qu'un premier niveau, (aussi bien qu'un premier stage) du plan divin. La grâce diffuse du Verbe dans la création au large n'est encore que la grâce d'une « puissance obédientielle », capacité d'être appelé et sollicité à la vocation chrétienne dans l'Eglise. Il ne suffit pas de travailler aux chantiers de la technique pour être ipso facto un chrétien qui s'ignore et un ouvrier inconscient du royaume du Christ. Il nous fallait réaffirmer cette vocation spécifiquement chrétienne, refuser de la laisser confondre avec celle du sage, voire celle de l'homme juste et décent et aimable. « Agnosce, Christiane, dignitatem tuam ! » : Chrétien, reconnais donc ta dignité ! (S. Léon).

§ 2. *L'Eglise d'avant l'Eglise,*
Royaume et Règne de l'Ange de la Face.

Entre le Royaume du Logos dans le monde au large et le Royaume du Christ dans l'Eglise, petit troupeau (Luc. 12,32) bien plus restreint, se place un royaume intermédiaire : dépassement déjà du royaume cosmique du Logos, mais ombre et figure seulement du Royaume christique à venir. Nous pouvons l'appeler le Royaume et le Règne de l'Ange de la Face, de Celui qui déjà apparaissait aux patriarches et parlait aux prophètes.

Les lois de cette économie nouvelle sont bien différentes de celles qui caractérisent l'évolution cosmique sous l'empire du Logos. Cette évolution-là se faisait forcément, sous la poussée irrésistible du Verbe et de l'Esprit jusqu'à l'apparition de l'homme et de la personnalité. Pour Teilhard de Chardin, cette évolution doit se poursuivre et se poursuivra nécessairement jusqu'au « point oméga », tendant vers l'avant pour prolonger le perfectionnement de l'humanité depuis la personnalité individuelle déjà acquise jusqu'à la personnalité sociale ; jusqu'à l'entente universelle, voire jusqu'à l'amour universel dans le Christ, car Teilhard voit bien que ce but final ne peut se réaliser qu'en Christ. Mais on peut douter que ce dernier stage évolutif, qui fait appel à l'économie du Christ Verbe incarné, fasse nécessairement partie intégrale et garantie de l'économie première et plus générale de justice, d'ordre, d'équilibre, d'harmonie et de paix, propre au Verbe créateur. Même si l'on peut concevoir ce stage évolutif comme partie, sinon « intégrale », du moins « intégrante » du plan du Logos divin — si l'on conçoit aussi l'Incarnation comme un état « intégrant », postulé par le Verbe

comme une perfection secondaire et accidentelle à sa nature essentielle —, même alors cette tendance horizontale du perfectionnement humain parfait ne couvre pas encore le champ complet de l'économie du Verbe incarné. A côté d'elle, il y a également une autre tendance, verticale celle-ci, tendant vers en-haut pour établir avec Dieu cette fois une relation directe et permanente. Or c'est à établir cette dernière relation que consiste à proprement parler le spécifique de l'économie du Verbe incarné. En réalité les deux tendances ou directions sont concommittantes ; elles ont pourtant chacune leur conditionnement propre qui n'est pas le même, leurs lois propres qui ne sont pas identiques, leurs exigences propres qui parfois peuvent aller jusqu'à l'opposition et l'exclusion mutuelle, exigeant un témoignage de martyr sur la hiérarchie préférée des valeurs. Telle est l'évidence de l'histoire ecclésiastique ; telle est déjà l'évidence de l'histoire sainte depuis les origines de la religion.

Le Règne du Verbe comme l'Ange de la Face commence avec l'apparition du sens religieux, avec l'apparition de la conscience morale au sens d'une responsabilité envers « Un tout autre qu'humain », bien au-delà du père de famille ou du roi de la tribu. Ce sens d'une justice verticale, absolue, à la fois définie, surveillée et vengée par un Etre supérieur, par Dieu, est proprement le règne intermédiaire entre celui du Verbe et celui du Christ. Ce règne ne se cantonnera pas à promouvoir un sens de justice sociale vis-à-vis du prochain, mais aussi le sens d'une justice d'innocence vis-à-vis de Dieu. Et s'il fait entrevoir un stage ultérieur où cette justice se double d'amour, il ne s'agira pas seulement de philanthropie, mais de cet amour où le peuple des justifiés devient encore la nation-fiancée, l'épouse de son Dieu (Isaïe, 5,1 ; Osée, 2,21). Mais déjà la loi de ce règne n'offre plus le caractère de nécessité que montrait la loi de l'évolution cosmique vers la conscience et la personnalité. Depuis l'apparition de la personnalité dans l'homme, le Logos n'est plus seul en cause. L'homme est partenaire d'un dialogue, responsable d'une communion, engagé dans une collaboration avec le Pédagogue divin. Le règne de l'Ange de la Face est aussi le règne des alliances de Dieu avec l'homme. Et si ces alliances sont loin d'offrir le spectacle de nécessité, elles sont tout aussi loin d'offrir le spectacle d'universalité. Au contraire, les alliances se restreignent de plus en plus. Avec Noé, c'est tout le genre humain qui commence par se trouver bénéficiaire du pacte. En Abraham, c'est la race sémite qui est faite dépositaire de l'alliance avec le seul vrai Dieu ; avec Jacob, c'est la branche israélite à l'exclusion de la branche édomite qui est faite héritière des promesses ; avec Moïse, l'alliance se resserre sur le peuple hébreu nomade au Sinaï ; avec David les promesses se centrent sur les tribus

palestiniennes ; avec Jérémie, le « restant d'Israël » (Soph. 3,13) se réduit à la tribu de Juda déportée à Babylone ; jusqu'à ce qu'au Calvaire le « reste » d'Israël s'isole dans la seule personne du « Serviteur de Jahveh », le Messie souffrant. Et non seulement les bénéficiaires de l'Alliance diminuent en nombre au fur et à mesure que l'alliance devient plus grave, plus profonde, plus intime ; il faut aussi que les alliances s'écroulent pour faire place à la suivante. Chacune d'elles n'est qu'échaffaudage, nécessaires pour étayer la construction finale, mais destinées à disparaître devant la Pierre angulaire de l'édifice définitif. Les ombres, les images et les types du Royaume de l'Ange de la Face doivent s'effacer devant le dernier royaume de l'Ange de la Face dont le désir foncier était depuis toujours de venir demeurer lui-même parmi les enfants des hommes. (Prov. 8,31).

§ 3. *L'Eglise, Royaume du Christ en tant que Règne de l'Esprit.*

« Et le Verbe devint chair, nous dit le Prologue de l'Evangile de s. Jean, et planta sa tente parmi nous. » Avec la naissance humaine du Verbe divin commence le royaume et le règne du Christ.

Ce royaume c'est d'abord le Roi du Royaume lui-même. Comme Il le dit : « Voici que le royaume de Dieu est parmi vous » (Luc, 17,21). Cette nouvelle condition du Verbe dans son incarnation est bien en un sens un achèvement de sa Filiation, de sa Filiété, comme en témoignent les anciens Apologistes chrétiens et les textes liturgiques de tous les rites anciens appliquant au mystère et à la fête de Noël le texte du psaume : « Moi, aujourd'hui, je T'ai engendré » (Ps. 2,7). Ceci naturellement ne doit pas se comprendre dans un sens adoptianiste comme si le Verbe n'était pas authentiquement et pleinement Dieu de Dieu de toute éternité, mais dans un sens complémentaire à cette génération éternelle. L'Incarnation est un achèvement de la Filiation, et de la Filiété du Verbe, en ce sens qu'en elle le Verbe devient Verbe visible, sensible, tangible, manifeste ; et cette qualité est un enrichissement accidentel mais réel à sa qualité de Verbe idéel, noétique, à son essence de Pensée du Père. Dans l'Incarnation il devient « portrait » du Père, « icône » du Père (2 Cor. 4,4 ; Col. 1,15), non pas en ce sens qu'il retrace en Lui les traits du Père, mais en ce sens qu'en son état de Verbe incarné Il prête des traits au Père invisible et donc dénué de traits par Lui-même ; au sens où S. Irénée pouvait dire : :« Pater invisibile Filii ; Filius visibile Patris. »

Ce royaume du Christ c'est ensuite l'Eglise, à la fois fils dans le Christ-Fils, épouse du Christ-époux, corps du Christ-tête, but et fin de la création, car il est dit que « Dieu nous

a élus en Christ dès avant la fondation du monde, nous prédestiannt à être ses fils adoptifs en Jésus Christ » (Eph. 1,4). En fonction de ce royaume du Christ dans l'Eglise, le royaume du Verbe dans le monde n'est que préface et préliminaire : « Tout cela n'est que l'ombre des choses à venir, mais la réalité, c'est le corps du Christ » (Col. 2,17).

Nous avons bien dit : l'Eglise est corps du Christ. Mais en ce point, d'ailleurs irrécusable, git un des thèmes les plus délicats de la théologie. D'un côté, il est clair que cette union de l'Eglise au Christ n'est pas chose vague, vaporeuse ; elle doit être prise sérieusement, non pas comme une belle image qui ne serait au fond qu'une licence poétique. Les déclarations emphatiques du Seigneur sur l'union des sarments au cep de la vigne, sur la charité pratiquée au plus petit des siens comme à Lui-même, sa déclaration à Saul qu'en ses fidèles c'est Lui-même que Saul persécute, sa déclaration aux apôtres qu'en les recevant, eux ses sheliim, on Le reçoit Lui-même, les innombrables répétitions de la formule ἐν Χριστῷ chez s. Paul, du Christ vivant ἐν ἐμοί du Christ formé ἐν ἡμῶν, laisserait croire à première vue qu'on peut accepter une identification de l'Eglise avec le Christ. A quoi il faut ajouter que certains anciens Pères de l'Eglise ont pu se montrer plus soucieux d'établir la réalité de l'influx rédempteur dans l'Eglise que de prémunir contre une fausse identification qui pourrait verser dans le panthéisme. Mais enfin, nous savons que si l'Eglise est bien réellement corps de Christ, au pied de la lettre et non figurativement seulement, pourtant ce corps social, à la différence du corps historique, individuel, pris de la Vierge et Mère de Dieu Marie, n'est pas uni hypostatiquement, substantiellement, au Verbe divin. Et c'est pourquoi, si l'on doit parler de l'Eglise comme corps du Christ, on ne peut pas parler d'elle comme étant le Christ purement et simplement, encore que l'on puisse parler du Christ et de l'Eglise ensemble comme du « Christus totus » (S. Augustin). De même que pour être fils réel dans le Fils, le chrétien n'en est pas moins que fils adoptif et non de nature, ainsi l'Eglise est corps réel mais non hypostatique du Christ. Les sarments reçoivent la sève du cep, comme la tige du sauvageon, greffé « contre nature » (Rom. 11,24) sur l'olivier, reçoit celle du tronc ; mais ils ne sont pas pour autant cep et olivier franc. L'identification est réelle, non par union substantielle, mais par influx de sève, par influx dynamique, virtuel de l'Esprit du Christ qui circule entre la tête et les membres. C'est l'Esprit du Christ qui est à la fois l'influx de la Tête dans le corps, la raison intime de la qualité d'adoption dans les fils, la dot par laquelle le Christ et l'Eglise deviennent époux et épouse. C'est bien ce que s.

Paul entend quand il explique le « être en Christ » par « recevoir son Esprit », « avoir l'Esprit habitant en nous » (Rom. 8,1-16). L'Eglise est donc royaume et corps du Christ parce qu'elle est corps de l'Esprit du Christ, et le Christ règne en elle par son Esprit. Ce principe pneumatique, avec les conséquences qui en découlent est bien le trait saillant de la théologie orthodoxe.

Voyons donc brièvement comment le Christ règne en l'Eglise en ses trois fonctions essentielles de Grand-Prêtre, de Docteur, de Pasteur, et comment dans les trois cas, c'est par son Esprit saint qu'il exerce sur elle et en elle son triple règne.

§ 4. *Le Christ Grand-Prêtre de l'Eglise par son Esprit.*

Le Haut-sacerdoce du Christ s'étend sur toute sa vie et ne se résume pas seulement au Calvaire. Chaque moment important de sa vie marque un acte nécessaire et successif de son sacerdoce, depuis le moment de sa naissance, où l'intégration des deux natures divine et humaine en Lui le consacre Prêtre, c'est-à-dire médiateur, ambassadeur double de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, jusqu'à son Ascension où toujours revêtu de notre humanité Il commence à jamais pour nous le plaidoyer de sa Passion devant la face de son Père. Ayant accompli toute justice pour nous dans sa Passion et sa mort, toute justification dans sa résurrection, toute sanctification par le Don suprême de Pentecôte, il continue et prolonge ce Don à travers les siècles, l'appliquant à toutes les générations dans ses sacrements.

Or s'il est un principe de théologie sacramentaire générale sur lequel l'Orthodoxie insiste au-dessus de tout et qu'elle a reçu des SS. Pères, c'est le principe, pour elle fondamental, suivant : l'Eglise, par quoi il faut entendre l'Eglise tout court, l'Eglise vraie et intégrale, est la seule intendante valable des sacrements de son Seigneur. C'est elle seule qui les dispense avec pouvoir de validité (dynamei) et avec autorité de légitimité (kai exousia). S. Irénée disait la chose avec sa concision tranchante : « Ubi Ecclesia, ibi Spiritus et omnis gratia. » C'est dire que la théologie orthodoxe ne cherche pas d'abord à savoir jusqu'où les sectes séparées peuvent encore posséder des sacrements valides et conférant la grâce, jusqu'où les sacrements d'un ministre séparé peuvent encore être considérés valables si ce ministre a conservé personnellement une intention droite que la secte à laquelle il appartient aurait perdue ; pis encore, si ce ministre a conservé l'intention droite alors qu'il aurait perdu la foi. Ces questions ne sont pas primordiales dans nos manuels de théologie. Ce qu'on y trouve de primordial, c'est

l'affirmation que tout sacrement est de l'Eglise, dans l'Eglise, et pour l'Eglise ; que tous les sacrements administrés en dehors d'elle sont en principe nuls, même si elle daigne, ce jugement passé, les vivifier par une économie de validation des rites schismatiques, dans le cas où les circonstances capitales de foi correcte, de rite suffisant et d'intention droite adéquatement préservées permettent une telle validation.

Cela dit des sacrements « in genere », disons un mot des trois sacrements qui constituent ensemble l'initiation chrétienne.

C'est le Baptême qui nous inserre en Christ, mais cette insertion, pour réelle qu'elle soit, disions-nous, n'est pas hypostatique, n'est pas substantielle. Si notre insertion n'est pas une incarnation du Verbe en nous mais une adoption de grâce, c'est que cette insertion est virtuelle, dynamique, pneumatique : « Vous avez reçu un esprit de fils adoptif, dit l'Apôtre, qui nous fait écrier : Abba, Père ! L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu » (Rom. 8,15-16). D'où l'emphase de l'Epiclèse de l'Esprit sur l'eau baptismale. Et l'Esprit nous confirme au Christ dans sa Mort et sa Résurrection ; d'où l'emphase non seulement sur une ablution qui lave, mais sur une immersion qui noie dans l'eau du déluge et ramène à l'air de la vie.

Pour la théologie Orthodoxe, la Confirmation n'est pas seulement un appendice louable du baptême, mais qui ne serait pas de nécessité de salut, et dont la carence n'empêcherait aucunement la réception fructueuse de l'Eucharistie. Cette dernière vue n'est vraiment possible que si la théologie plénière de ce sacrement a été perdue. Certes, dans le baptême l'homme nouveau nait à Dieu ; l'Esprit y inaugure en lui la vie des vertus théologales de foi en la Trinité, d'espérance en Christ, d'amour suprême de cette vision béatifique qui sera à la fois et la gloire finale de Dieu en ses élus et notre propre gloire finale. Mais cette naissance individuelle, personnelle, n'est pas tout. Comme Lazare ressuscité avait encore besoin, malgré la vie rendue, de se voir enlevé les bandelettes qui le retiennent de reprendre sa place dans une société sans laquelle il ne pourrait pas continuer à vivre, ainsi le nouveau-né au baptême doit encore recevoir le sacrement de l'Eglise. Car il n'y a pas de chrétien isolé ; ce que Dieu a choisi, ce n'est pas une multitude séparate d'individus, de brebis errantes, mais un troupeau uni, un peuple de sauvés en corps, d'acceptés en corps. Ce ne sont pas « des chrétiens » qui sont l'Epouse, mais l'Eglise, l'Israël nouveau. Dans l'ancienne économie, c'était la circoncision qui faisait du bébé, juif par naissance, un membre du peuple de l'Alliance. La circoncision qu'on appelait le « Sceau », scellait l'Alliance dans la chair ; la Confirmation, appelée

le « Sceau de l'Esprit » scelle « l'alliance nouvelle mise au fond de l'être et inscrite dans le cœur » (Jér. 31.31,33). Sacrement de l'alliance en l'Esprit donné et sacrement de l'Eglise, la Confirmation est naturellement nécessaire avant que le chrétien né puisse se joindre au Peuple de l'Alliance dans l'acte même de l'Alliance, le sacrifice eucharistique.

La conception Orthodoxe de l'Eucharistie, à son tour, est essentiellement pneumatique. Pour la théologie occidentale, catholique romaine, la conception eucharistique est fondamentalement christique. C'est le Christ qui parle par la bouche du prêtre pour répéter par lui les paroles de l'Institution du sacrement ; et le corps eucharistique est substantiellement le corps hypostatique historique pris par le Verbe au sein de sa Mère il y a deux mille ans : « Ave verum corpus natum de Maria virgine. » Pour la théologie orthodoxe, le corps eucharistique est une troisième sorte de corporalité, aussi réelle que la corporalité christique de l'Eglise, mais aussi différente que celle-ci de la corporéité hypostatique première. Autant les textes patristiques et liturgiques insistent sur la réalité des saintes espèces comme « corps et sang de Christ », autant ils se refusent à les appeler simplement « le Christ » ; le prêtre qui récite l'anaphore ne parle pas au nom du Christ, mais au nom de l'Eglise qui offre («Faites (*vous*) mon mémorial ») et joint son offrande-mémorial à l'intercession du Prêtre céleste ; les paroles d'Institution font encore partie d'un tout eucharistique se référant au passé, dernier point d'une action de grâce qui va de la création par la rédemption au bienfait de la nourriture perpétuelle sur le modèle du psaume 135(136). Ce qui dans l'anaphore orthodoxe se réfère au présent — et au futur — c'est l'Epiclèse pneumatique : la demande au Père d'envoyer sur nous et sur les dons l'Esprit dont la Vertu les rendra corps et sang de Christ, en leur donnant réellement la nature sanctifiante même de la nature humaine du Seigneur. Et la différence des deux théologies se marque finalement encore dans la conception des grâces attachées au sacrement : les postcommunions du Missel romain du Temps pascal aiment à postuler les grâces de paix, de concorde, d'union. Ces grâces sont du même ordre que celles déjà requises pour que notre offertoire soit acceptable : « Va d'abord te réconcilier avec ton frère, et puis tu viendras présenter ton offrande » (Mat. 5,24) ; d'autres postcommunions suggèreront les grâces de protection et de soutien devant les difficultés et tentations de la vie courante. Les grâces eucharistiques sur lesquelles insiste la liturgie Orthodoxe sont d'un autre ordre : elles sont d'ordre eschatologique. Dans la tradition orthodoxe la plus pure, chaque eucharistie est déjà un acte des derniers jours, de

ces derniers temps commencés à la Pentecôte. En chacune d'elles le Christ revient déjà : tant pour y fêter ses noces intimes avec son Epouse, que pour y séparer son fidèle troupeau du monde hostile ou étranger. Ces deux aspects eschatologiques de l'Eucharistie, celui du Christ comme Agneau et celui du Christ comme juge, étaient évidemment commun à l'Orient et à l'Occident jusqu'à la Séparation. Dans les églises orthodoxes le thème de la Déisis, c'est-à-dire du Christ en majesté sur le trône, à la fois comme Agneau siégeant entre la « Reine-Epouse » (Ps. 44,1) et l' « Ami de l'Epoux » (Jean, 3,29), et comme Juge siégeant entre les deux archanges assesseurs, est de rigueur jusqu'au XVII^e^ siècle derrière l'autel au-dessus du trône de l'évêque. (A défaut d'une fresque monumentale à cette place, au moins comme panneau d'iconostase au-dessus des portes saintes du sanctuaire). En Occident l'arc triomphal de l'abside du réfectoire de Cluny, rappelant que le dimanche est le « Jour du Seigneur » et que ce jour au sens biblique veut dire « jour de jugement », portait ce dystique :

Ecce dies magnus, quo Judex praesidet Agnus,
Sponte vel ingratum Cui subditur omne creatum.

Un ciborium d'autel à Saint-Emmeran de Ratisbonne offre encore aujourd'hui aux regards cette inscription :

Ecce thronum magni Fulgescit Regis et Agni.

Ce qui est propre à la théologie Orthodoxe, c'est que ce retour eschatologique est compris d'une façon toute johannique. Chez S. Jean, en effet, retour du Christ et venue de l'Esprit ne font qu'un. « Je reviendrai à vous » (Jean, 14,18) s'explique par « Je vous enverrai mon Esprit (Jean, 16,7). D'où encore une fois dans l'Eucharistie comme au Baptême, l'emphase mise sur l'Epiclèse pneumatique. Car ici aussi, Parousie du Christ et Descente de l'Esprit ne font qu'un.

§ 6. *Le Christ Docteur de l'Eglise par son Esprit.*

La deuxième fonction du Christ dans son Eglise, la deuxième sphère de son règne en elle, est le Doctorat prophétique. Le Christ lui enseigne tout ce qu'elle a besoin pour son salut. Pour le catholique romain le successeur du Christ en cette charge était l'apôtre Pierre, et le successeur de Pierre en cette même charge c'est aujourd'hui le Pontife romain, comme successeur de Pierre dans la chaire épiscopale locale de Rome. Que les apôtres aient institués des évêques locaux dans les grands centres de l'empire romain n'offrent aucune difficulté à l'orthodoxe. Les données sur l'institution de l'épiscopat local sont devenues assez claires pour l'historien ecclésiastique sur ce point. Ce qui lui est plus difficile à concevoir, c'est qu'au lieu d'avoir simplement institué Lin, Anaclet et Clément à Rome, comme Paul avait institué Timothée à Ephèse, Tite en Crète, Denys à Corinthe,

Pierre ait résigné ses obligations d'apôtre itinérant, tenu à « prêcher la Bonne Nouvelle à toutes les nations » (Mc. 16,15; Mt. 28,19), pour se localiser à Rome et y devenir évêque local.

Pour l'Orthodoxe, cette assistance de l'Esprit en vue de l'infaillibilité, n'est pas un privilège exclusivement pétrin, mais commun aux Onze. C'est aux Onze que le Seigneur promet « l'Esprit de vérité, qui les conduira vers la vérité
Pierre ait résigné ses obligations d'apôtre itinérant, tenu à « prêcher la Bonne Nouvelle à toutes les nations » (Mc. 16,15; Mt. 28,19), pour se localiser à Rome et y devenir évêque local.

Pour l'Orthodoxe, cette assistance de l'Esprit en vue de l'infaillibilité, n'est pas un privilège exclusivement pétrin, mais commun aux Onze. C'est aux Onze que le Seigneur promet « l'Esprit de vérité, qui les conduira vers la vérité
entière » (Jean, 14,17;15,28;16,13) ; c'est aux Onze qu'Il enjoint de se confiner à Jérusalem pour y être revêtus de l'Esprit, sacrés ses témoins (Luc, 24,29; Act. 1,4,9), porteurs attitrés de la tradition dominicale. Mais il est bien spécifié par deux fois dans le texte sacré que c'était *en commun* que ces privilèges leur ont été donnés. Une première fois, au soir de Pâques, c'est quand ils sont tous enfermés ensemble, les portes étant closes, que le Seigneur vient parmi eux, et soufflant sur tous leur donne à tous ce pouvoir de lier et de délier qu'Il avait une fois déjà promis à Pierre. Une deuxième fois, le texte sacré nous dit que « le jour de la Pentecôte étant arrivé, ils se trouvaient *tous ensemble* dans un même lieu » pour recevoir l'Esprit promis. Cette conciliarité apostolique, garantie de l'Esprit de vérité et de la conduite vers la vérité entière, est aussi d'après les Pères la condition de l'exercice infaillible du doctorat pour l'épiscopat successeur du Collège apostolique. L'épiscopat n'est plus un témoin immédiat de la Résurrection, comme l'était le collège apostolique ; mais à défaut du choix immédiat par le Seigneur et du témoignage immédiat à son sujet, les évêques restent les dépositaires immédiats de la tradition (I Tim. 6,20), les porteurs et garants de cette tradition, les juges et définiteurs charismatiques de la foi. S. Clément commentant sur les « ellogimoi andres » institués par les apôtres pour les succéder dans leur charge, relève leur caractère de plénipotentiaire au deuxième degré, leur autorité de schaliach. S. Ignace, prenant le rôle de l'évêque local comme son grand thème favori, en soulignera l'autorité absolue et représentative immédiate du Christ. S. Irénée s'attachera à montrer dans la lignée successive des évêques d'un siège la pierre de touche par laquelle on peut tester l'authenticité de la tradition. S. Cyprien enfin, complètera la vue verticale, successive d'Irénée, par une vue horizontale de l'épiscopat : il montrera dans son unanimité, dans son charisme possédé « in solidum », « en indivis », cette même garantie de la doctrine

et de la tradition. Pour lui la « Chaire de Pierre », c'est la chaire de l'épiscopat, dont Pierre reste le symbole car le charisme lui fut *promis* d'abord à cause de la précocité de sa foi, quoiqu'il fut plus tard *commis* à tous ensemble quand leur foi eut rejoint l'assurance de la sienne.

On comprendra dès lors qu'avec une telle conviction inébranlable sur le charisme épiscopal, l'épiscopat Orthodoxe ait senti le devoir de décliner l'invitation de venir au premier concile du Vatican en 1870. Etre invités à venir décider en concile que l'épiscopat n'est plus nécessaire à la garantie de la tradition ; que le Pontife romain peut de plein droit et de pleine capacité décider seul en matière de foi comme cela c'était d'ailleurs déjà fait en 1854 ; que l'épiscopat peut rester un corps consultatif en la matière, mais que la décision pontificale et le privilège de son infaillibilité est « ex sese », et non « ex consensu concilii » leur semblait une invitation à venir commettre un monstrueux hara-kiri et une trahison à leur mandat.

Ce n'est pas que la croyance orthodoxe sur ce point n'aie pas de son côté ses dangers, car chaque vérité offre deux flancs à l'erreur. Le danger ici, danger que Khomiakov n'a pas évité, et qu'une école de théologiens, laïcs pour la plupart, aiment à entretenir, c'est la confusion, comme Mgr Germanos de Thyatire le faisait remarquer succinctement, entre *garantir* la foi et la *garder*, entre le charisme de la *définir* et le privilège, commun à tout chrétien, de la *défendre*. Mais ceci encore est un symptôme de cet intérêt vivant du chrétien orthodoxe en toutes choses ecclésiastique. Une passivité du peuple chrétien le choque ; mais sa compétence à lui n'est pas toujours à la hauteur de son activisme zélé.

§ 7. *Le Christ Pasteur de son Eglise par l'Esprit.*

Il nous reste à dire quelques mots du troisième empire que le Christ exerce dans son royaume, du troisième ministère que son règne exerce dans l'Eglise : le Pastorat des âmes. Nous n'en dirons que quelques mots car le temps presse, et d'ailleurs pour une bonne part il faudrait répéter ce qui a déjà été dit pour le ministère du Doctorat.

Outre le fait d'être le Grand Prêtre qui la sanctifie toujours par ses sacrements, outre le fait d'être son Docteur dont le magistère se fait toujours entendre dans les définitions dogmatiques infaillibles, le Christ conduit son Eglise, la pait, la régit. Ceci veut dire qu'Il y exerce tout pouvoir de législateur et de juge. Il lui dicte la nouvelle loi de son

Evangile au texte duquel elle sera aussi jugée, blamée ou approuvée, corrigée ou encouragée, réprimandée ou félicitée, punie ou récompensée. Selon le sens étymologique du mot « juridiction » (juris-dictio), le Christ a fait la loi de l'Eglise, lui a dicté sa loi nouvelle, son commandement nouveau dans son Evangile. Mais sa fonction de pasteur, de juge, de législateur même, pour autant que ses propres instructions demandent explication ou économie d'application, continue après son départ d'ici-bas, et Il l'exerce encore une fois par ses apôtres et après eux par le corps épiscopal. Comme au sujet du magistère infaillible ainsi en est-il du pastorat jurisdictionel : pour le Catholicisme romain le Pontife romain exerce une primauté dans ce domaine au-dessus de tout l'épiscopat. Cette primauté est « universelle et immédiate », c'est-à-dire qu'elle atteint tout fidèle dans le monde entier, personnellement et immédiatement, par-dessus l'autorité que son évêque diocésain a sur lui. Cette autorité ou juridiction pontificale est « ordinaire », c'est-à-dire non pas anormale et occasionnelle, mais normale et habituelle. Déjà au premier concile du Vatican en 1870, plusieurs évêques éprouvaient de la difficulté à aligner ces deux juridictions ordinaires. D'autres au contraire n'éprouvait pas cette difficulté acceptant selon le mot de Mgr Ruch de Strasbourg, de se dire franchement « deuxième évêque de leur diocèse » sous la houlette du Pasteur suprême.

Du point de vue de la théologie Orthodoxe, une telle conception de l'évêque est impensable. Elle nous semble saper à la base toute la notion traditionnelle de l'épiscopat. Il nous semble que dom Lambert Bauduin n'avait pas tort quand il comparaît l'évêque d'avant le Concile du Vatican à un Prince de l'Ancien Régime, prince en son propre droit, et l'évêque de par après ce même concile à un préfet du Régime napoléonien, dont l'unique droit restant est d'exécuter les ordres venus de la capitale centralisée. Un évêque anglican employait une image un peu différente ; il trouvait que depuis le concile du Vatican il n'y avait plus à proprement parler qu'un seul pasteur visible sur terre, à savoir le Pasteur romain, et que si les autres évêques n'étaient pas tout à fait réduit en titre à l'état de brebis, ils l'étaient au moins de fait au rang de chiens de berger : collaborateurs fidèles mais sans initiative du berger unique. Ces comparaisons sont-elles justes ? Les théologiens catholiques le nieront assurément. Orthodoxes, nous attendrons avec patience, espérant peut-être contre tout espoir, que le prochain concile montre et démontre leur inexactitude. Ce qu'il nous importe au-dessus de tout, c'est de voir sauver cette égalité foncière, « théologique », « dominicale », des évêques, dont nous

parlions plus haut, au-dessous des hiérarchies « canoniques », d'institution ecclésiastique. Egalité foncière qui fait que l'évêque, tout local qu'il soit, ait pourtant l'obligation apostolique du souci de toutes les églises. Juridiction ordinaire par laquelle il exerce directement et sui juris son autorité apostolique. Verrons-nous jamais, nous Orthodoxes, ces principes clairement réaffirmés en Occident ? Ceux-ci acceptés, toute difficulté d'une primauté romaine disparaît. Trouvera-t-on trop minimisée l'importance d'un « primus inter pares » ? Il n'en reste pas moins qu'un bon président de comité, même s'il ne prend pas les décisions de par lui, même si toutes décisions doivent rester l'apanage du comité, constituera toujours un facteur de première importance. Tout le monde sait ce qu'un leader de choix peut signifier de force, sans pour cela qu'il ait besoin de revendiquer des droits de décisions unilatérales. Tout le monde sait comment l'exemple surtout d'un bon leader, sa fermeté devant l'ennemi du dehors, son prestige de frère aîné peut « confirmer ses frères » sans avoir à les forcer ou les dominer.

Si le monde chrétien peut retrouver ces principes et ces vues sur lesquels l'Eglise a pu vivre son premier millénaire, alors nous reprendrons conscience que la vraie primauté, c'est vraiment le Christ qui la détient : « Il est la tête de l'Eglise, le Principe (car il fallait qu'Il ait la primauté en tout), pour tout réconcilier pacifiant par lui tout ce qui vit sur la terre et ce qui est dans les cieux » (Col. 1,18-19).

Evêque ALEXIS de Meudon.
(van der Mensbrugghe)

LES CONDITIONS CANONIQUES D'ACCES AU SACERDOCE

L'Eglise a toujours considéré le choix des ministres appelés aux ordres sacrés comme un acte de la plus haute importance et requérant donc un grand discernement. Le caractère sublime de ce ministère est souligné dans un passage très connu de l'œuvre de s. Jean Chrysostome : « Le sacerdoce, en effet, s'exerce sur terre, mais son rang est dans le ciel, et ce n'est ni l'homme, ni l'ange, ni l'archange, ni quelque autre puissance créée qui lui a donné ce rang, mais le Paraclet lui-même, qui a permis à des êtres revêtus de chair de rêver pour eux-mêmes le ministère des anges. Voilà pourquoi le prêtre doit être aussi pur que s'il habitait les cieux au milieu des chœurs angéliques » (1).

Aussi dès l'époque apostolique, voyons-nous fixées les normes essentielles relatives à l'aptitude et aux qualifications requises pour accéder au ministère ecclésiastique. Les épîtres pastorales donnent des indications utiles à ce propos. Nous trouvons en particulier dans I Timothée, un terme plusieurs fois employé et que reprendra la littérature canonique, qui résume à lui seul ce que l'Eglise exige du candidat aux saints-ordres, c'est le qualificatif *irréprochable* (2). D'autre part, antérieurement à la parution des recueils canoniques qui sont parvenus jusqu'à nous, nous avons la preuve qu'il existait dans l'Eglise ancienne un ensemble de règles universellement observées : Ainsi, par exemple, Corneille, évêque de Rome (251-253) rappelle que Novatien avait été promu au sacerdoce bien qu'ayant reçu le baptême clinique (3) ; or cet empêchement n'est mentionné en droit canonique qu'au siècle suivant par le concile de Néocesarée (ca. 315).

L'accès au sacerdoce exige du candidat des aptitudes physiques et intellectuelles ainsi que des qualités morales et spirituelles dont l'absence éventuelle créée des empêche-

(1) *De sacerdotio*, III, 4. Migne P.G. 48, col. 642.
(2) 1 Tim. III, 2 ; V, 7 ; VI, 14.
(3) Eusèbe, *Hist. eccles.* VI, 43, 14-17.

ments pour la collation des saints-ordres (4). Si, en certains cas, l'on peut user du principe d'économie, encore faut-il l'appliquer avec d'infinies précautions en prenant en considération non seulement le danger de scandale, mais aussi la possibilité de causer un grand dommage spirituel à celui qui exercerait le ministère sacerdotal sans avoir les aptitudes ou les qualifications requises. Il convient d'avoir présent à l'esprit la terrible sentence de s. Jean Chrysostome : « Si l'évêque aime mieux plaire aux hommes que sauver son âme, s'il aime mieux admettre des indignes, c'est alors à Dieu qu'il aura à faire » (5).

Il est bien évident que la première condition pour accéder aux Ordres est l'appartenance pleine et entière à l'Eglise ; il faut donc avoir été baptisé et confirmé. Dans les premiers siècles du Christianisme, alors que les baptêmes d'adultes étaient fréquents, on avait comme principe de ne pas ordonner les néophytes, car pour exercer un ministère dans ce corps tout entier sacerdotal et royal qu'est le Peuple de Dieu, il faut y être déjà profondément intégré (6) ; toutefois on admettait la possibilité de dérogations dans des cas exceptionnels, comme le note le quatre-vingtième canon apostolique. Puisque l'ordinand doit être un membre de plein droit de la communauté chrétienne orthodoxe, il en résulte que l'ordination d'une personne se trouvant sous le coup d'une sanction ecclésiastique prononcée régulièrement est illicite : on ne peut donc admettre à la cléricature un laïc excommunié, ni promouvoir à un degré supérieur un clerc frappé par une mesure canonique. Rappelons à ce propos qu'une sanction prononcée dans des formes canoniques par un évêque légitime est universellement valable (7), ainsi que l'exprime l'adage caractérisant toute peine ecclésiastique : *Afficit personam, eamque sequitur sicut lepra leprosum.*

D'autre part, d'une manière absolue, toujours et partout, l'Eglise a écarté les femmes des ordres sacrés (8). Si

---

(4) Le droit canonique Orthodoxe parle d'empêchements, en donnant à ce terme une signification étendue alors que le *codex juris canonici* de l'Eglise latine distingue l'*irrégularité,* perpétuel de sa nature, qui interdit aussi bien la réception des Ordres que l'exercice des Ordres déjà reçus et l'*empêchement d'ordination* qui est un défaut temporaire chez le candidat.

(5) *De sacerdotio,* III, 15. Migne P.G. 48, col. 654.

(6) Voir à ce sujet notre article : *Sacerdoce royal et sacerdoce ministériel,* Messager de l'Exarchat du patriarche russe... n° 33-34, année 1960, pp. 27-44.

(7) C'est ainsi que le 32e canon apostolique déclare : « Lorsqu'un prêtre ou un diacre est exclu par un évêque, personne ne peut le rétablir que l'évêque qui l'a condamné, à moins que ce dernier ne soit mort. » Cf. canon 1 du concile de Sainte-Sophie.

(8) Les *Constitutions apostoliques,* pseudépigraphe du IVe siècle, remarque que, contrairement aux païens, les chrétiens n'ordonnent pas de prêtresses (ἱερείας) Loc. cit. III, 9.

les diaconesses étaient réellement ordonnées et immatriculées dans les listes cléricales, comme cela ressort clairement de nombreux textes et en particulier du dix-neuvième canon du premier concile œcuménique, il n'est pas moins incontestable que la diaconie féminine ne comportait, d'aucune manière, l'exercice de fonctions hiératiques (9).

Pour accéder aux Ordres, il faut répondre à certaines exigences psycho-somatiques. En l'occurrence le critère est facile à établir, du moins en théorie : Il n'y en a, en effet, pas d'autre que de posséder l'aptitude physique et intellectuelle pour accomplir le ministère sacerdotal d'une manière correcte. On remarquera que l'Eglise a très nettement et consciemment tourné le dos, dans ce domaine, aux prescriptions vétéro-testamentaires (10), en plaçant le beau dans la catégorie du spirituel, conformément d'ailleurs à ce qu'avait prédit Jérémie sur les caractéristiques de la Nouvelle Alliance (11).

S'il est facile de fixer théoriquement les critères d'aptitudes physique et psychique pour l'exercice du ministère sacerdotal, il est bien évident que leur détermination concrète pour chaque cas exige un grand sens de discernement, d'autant plus qu'il faut faire entrer en ligne de compte des empêchements relatifs de convenance, en n'oubliant pas, en effet, que la prêtrise est une fonction en vue du service d'une communauté, comme le souligne le droit-canon qui interdit formellement les *ordinationes absolutæ* (12). Les progrès, à notre époque, de la psychologie appliquée et de la psychopathologie peuvent être utilement mis à profit non, certes, pour reconnaître la valeur spirituelle des ordinands mais pour contribuer à l'élimination des candidats mentalement inaptes pour une raison ou pour une autre. En corrélation avec le problème de l'aptitude psychologique des ordi-

(9) Voir le témoignage très clair de s. Epiphane, *Hœr.* LXXIX, P.G. 42, col. 744.

(10) Voir, par exemple, le canon 33 du concile in Trullo, avec les commentaires de Zonaras et de Balsamon (*Syntagma d'Athènes*, II, pp. 379-381), à propos de l'hérédité des fonctions cléricales. D'autre part, la Loi mosaïque interdisait formellement à celui qui avait une infirmité d'exercer le sacerdoce (Lévit. XXI, 16-21), alors que le 77e canon apostolique déclare expressément : « Si quelqu'un est privé d'un œil ou boîteux, on peut l'élever à l'épiscopat, s'il en est digne ; *car son infirmité ne le souille pas ; la souillure de l'âme rend seule indigne de l'épiscopat.* »

(11) Jérémie XXX (= XXXVIII, selon les Septante), 31-34. Ce texte est cité et commenté dans le 8e chapitre de l'épître aux Hébreux.

(12) Canon 6 du concile de Chalcédoine. Cette défense a été rappelée alors, car on constatait déjà des abus dans ce sens, ainsi que nous pouvons nous en rendre compte en parcourant l'*Historia religiosa* de Théodoret (P.G. 82, col. 1283-1496, voir en particulier col. 1416 et 1428).

nands, signalons qu'à juste titre les canonistes considèrent que les personnes d'un tempérament violent ne doivent pas accéder aux Ordres (*irregularitas ex defectu lenitatis*) ; les préceptes du Nouveau Testament sont formels : ils exigent des disciples de Jésus la douceur, aussi convient-il que les ministres de l'Eglise montrent le bon exemple (13).

En ce qui concerne l'âge de l'Ordination, il ne semble pas que, dans l'Eglise primitive on s'en soit tenu à une règle fixe ; c'est ce qui ressort de I Timothée IV,12 et aussi de ce passage de la lettre de s. Ignace aux Magnésiens : « La jeunesse de votre évêque ne doit pas être pour vous le prétexte d'une trop grande familiarité » (14). On peut également penser que s. Polycarpe († 167 ?) devait être fort jeune lorsque l'apôtre Jean l'avait établi évêque de Smyrne. Assez vite, pourtant, le droit canonique a fixé les limites minimales suivantes : 25 ans pour le diaconat, 30 ans pour la prêtrise (15). Celle de l'épiscopat n'est pas indiquée dans les canons ; il va néanmoins de soi que l'âge minimal ne saurait, en l'occurrence, être inférieur à celui de la prêtrise et c'est le point de vue auquel s'est finalement arrêté, dans le dernier stade de son élaboration le *corpus juris civilis* de l'empereur Justinien (16). Mentionnons en passant que le pseudépigraphe intitulé *Constitutions apostoliques* prescrivait de ne pas sacrer d'évêques avant l'âge de 50 ans ; toutefois des exceptions étaient admises (17). Mais c'est à la règlementation de Justinien que s'est tenue l'Eglise Orthodoxe, en principe du moins, car en fait elle n'est pas strictement observée. A l'époque byzantine il y eut même quelques dérogations proprement scandaleuses (18).

Nul ne peut être fait clerc contre son propre gré (19). Pour éviter toute contestation ultérieure, on exige souvent — dans l'Eglise russe toujours — que l'ordinand rédige une demande où il manifeste son désir d'être admis au saint ministère. Toutefois ce consentement ne s'applique en droit

---

(13) Canon apost. 27 ; canon 9 du concile Premier-Second.

(14) Magn. III, I.

(15) Néocésarée 11 ; Carthage 16 ; Quinisexte (= In Trullo) 14.

(16) Voir la scolie au chapitre 28 du titre I du Nomocanon de Photius, dans le Syntagma d'Athènes, t. I, pp. 66-67.

(17) Co. ap. II, 1.

(18) C'est ainsi que l'empereur Léon VI, après avoir obtenu l'abdication du patriarche Photius fit porter au pontificat son frère Etienne âgé seulement de dix-huit ans. [Sur l'âge du patriarche Etienne lors de son avènement en 886, voir la rectification de G. Kolias : *Biographika Stephanou A', Oikoumenikou Patriarkhou* (886-893), dans le recueil *PROSPHORA eis St. Kyriakidên*. Thessalonique, 1953.] Quant à l'empereur Romain Lécapène, il avait fait ordonné sous-diacre son plus jeune fils Théophylacte âgé approximativement de 10 ans, et à 16 ans, il le fit consacrer patriarche (933).

19) « Coactus non potest consecrari » déclarait l'empereur Majorien (*Novelle XI*, A.D. 460). Voir le canon 10 de s. Basile.

strict qu'à l'entrée dans la cléricature, car l'évêque peut imposer à un clerc la promotion à un degré supérieur (20). Il est bien évident que, dans ce cas, un évêque consciencieux doit peser soigneusement sa décision en examinant sérieusement le bien-fondé éventuel de ce qui motive le refus ou les réticences de celui qu'il veut promouvoir au degré supérieur.

Fondamentale est l'exigence d'une Foi droite, ferme et éclairée (21). Ceci exclut évidemment que l'on ordonne un illettré. Ajoutons qu'à notre époque où se répand l'instruction, il est hautement souhaitable que les ecclésiastiques possèdent non seulement les connaissances religieuses requises par leur état, mais encore une culture générale les rendant à même de répondre aux préoccupations de leurs contemporains et de traduire dans un langage accessible à ceux-ci les vérités immuables de notre foi. L'évêque étant quant à lui le docteur de son Eglise, y exerçant la fonction du magistère, il est normal que le droit-canon exige du candidat à l'épiscopat une connaissance approfondie de la discipline et des dogmes chrétiens (22). Sinon comment pourrait-on décemment demander à Dieu qu'il soit, selon les termes d'une des oraisons de la chirotonie pontificale « un guide pour les aveugles, une lumière pour ceux qui sont dans les ténèbres, un précepteur pour les ignorants, un maître pour les enfants, un flambeau dans le monde » ?

Comme on le sait, la discipline des Eglises d'Orient ne considère pas du tout le mariage comme un obstacle à l'ordination (23). Seulement, en ce qui concerne l'épiscopat, dès une époque assez ancienne — mais il est difficile de préciser — en plusieurs régions, on considérait que celui qui était promu au rang épiscopal devait se séparer de sa femme, avec, bien entendu, le consentement préalable de celle-ci. Cette coutume acquit force de loi dans l'empire romano-byzantin avec la promulgation du code justinien (24). Aussi est-ce à tort que l'on entend parfois dire que le douzième

---

(20) Carthage 31 (= 39).

(21) Novelle 123 de Justinien, chap. 12, reprise dans les Basiliques III, I, 24.

(22) Septième concile œcuménique, canon 2 ; cf. can. 19 du concile quinisexte.

(23) Canon apost. 5 ; quinisexte 13 ; Gangre 4. Bien connue est l'intervention du confesseur de la foi Paphnuce, évêque d'Aigypodias en Thébaïde, lors du concile de Nicée (Socrate, Hist. eccl. Migne P.G. 67, col. 101. Les récits de Sozomène et de Gelase de Cyzique, à propos de cette intervention dépendent de Socrate.)

(24) Codex I, 3, 42 § 1 et I, 3, 48 ; Novelles VI, CXXIII, CXXXVII. Voir sur la question de la relation à ce propos de la législation de Justinien et du canon 12 du concile quinisexte : 1° N. Milash, Правила Православной Церкви съ Толкованіями, St Petersbourg 1911, t. I pp. 459-473. 2° P. Panagiôtakos, *Peri tou gamou kai tês agamias tôn klêrikôn*. Athènes 1940, pp. 29-37.

canon du concile *in Trullo* a introduit une innovation alors qu'il constate simplement qu'en certains endroits le principe n'est pas observé et rappelle la nécessité de s'y conformer universellement.

Il existe un certain nombre d'empêchement au sacerdoce en relation avec l'état matrimonial : 1° Tout mariage irrégulier (ἀθέμιτος γάμος), ou seulement toléré par économie constitue un empêchement à l'ordination (25). Depuis les origines, l'Eglise a refusé l'accès de la cléricature à ceux qui se sont remariés (I Tim. III, 2 et 12 ; Titre 1,6), ou bien ont épousé une veuve ou une divorcée. Le droit canonique étant, en la matière, précis et formel, c'est avec étonnement que l'on constate que ces principes ont parfois été transgressés (26). Si l'on appliquait avec rigueur le 36e canon de Carthage (43e dans le Pidalion), on ne devrait pas ordonner celui dont la femme n'est pas orthodoxe. Toutefois Balsamon, dans sa 34e réponse à Marc d'Alexandrie établit un distinguo : L'Orthodoxe de naissance qui épouse une femme hétérodoxe, si celle-ci ne se convertit pas, ne peut accéder aux Ordres ; par contre l'hétérodoxe qui embrasse la vraie foi, même si sa femme ne le suit pas dans cette voie, peut être admis à la cléricature (27). De toutes manières, l'unité harmonieuse du couple, conformément à l'idéal chrétien du mariage, rend nécessaire le consentement de la conjointe à l'ordination de son mari.

Ajoutons, d'autre part, que la législation canonique orthodoxe, à l'inverse de celle de l'Eglise catholique-romaine, rejette résolument le *defectus natalium* en tant qu'obstacle à la cléricature (28).

***

---

(25) Canons apost. 17, 18, 19 ; concile quinisexte, can. 3 ; Théophile 5.

(26) C'est ainsi que Proclus, patriarche de Constantinople (434-446) approuva, dans une lettre à Domnus d'Antioche, l'ordination du comte Irénée comme évêque de Tyr bien qu'il eût été marié deux fois. Domnus avait fourni à Proclus des explications et produit des cas semblables. Voir à ce sujet : Grumel, *Regestes des actes du patriarcat byzantin*, fasc. I n° 90. Voir aussi : Théodoret, lettre 110, P.G. 83, col. 1305.

(27) Syntagma IV, p. 475.

(28) 8e canon de s. Nicéphone (1re série) ; voir aussi la 62e réponse de Balsamon à Marc d'Alexandrie, *Syntagma IV*, pp. 493-494. La tradition canonique orthodoxe est très clair sur ce point. Voir encore à ce propos le *Nomikon* de Théophile, évêque de Campania (Edit. de D. Gkinês, Thessalonique 1960, pp. 32-33, I § 150.) Voir aussi N. Milash, *Das Kirchenrecht der morgenlaendischen Kirche*. Mostav 1905, pp. 265-266. La prohibition, dans l'Eglise latine, est formulée par le canon 984 du *Codex juris canonici*.

Aucune personne ayant commis après son baptême certains délits canoniques graves ne peut être admis au sacerdoce, ce qui ne signifie nullement, ainsi que l'observe pertinemment Métrophane Critopoulos, que l'Eglise orthodoxe a adopté le point de vue rigoriste de la secte novatianiste en refusant de pardonner ceux qui ont commis de lourdes fautes et font sincèrement pénitence (29), mais elle les juge inaptes au sacerdoce, car selon la formule lapidaire de s. Nicéphone le confesseur : « *Ce qui est sacré doit être immaculé* » (30). Il ne faut pas oublier que ces mêmes délits qui constituent un empêchement à l'ordination étaient automatiquement sanctionnés dans l'Eglise ancienne de déposition pour les clercs et d'une longue excommunication pour les laïcs. Même si, aujourd'hui, l'on applique très rarement dans toute leur rigueur les épitimies prévues par les canons (31), on comprend néanmoins que l'Eglise ne saurait confier la responsabilité du saint ministère à ceux qui ne doivent qu'à sa miséricordieuse condescendance de n'être pas exclus de la communauté des fidèles.

Nous avons dit plus haut que l'on exigeait de l'ordinand une foi ferme ; en liaison avec cela, le droit-canon prohibe formellement l'ordination d'un ancien apostat. Même repentant, le renégat ne peut être admis aux Ordres. Absolument clair est à ce sujet le 10[e] canon du premier concile œcuménique qui prévoit que si, par hasard, un ancien apostat a été ordonné sciemment ou par ignorance, il doit être immédiatement déposé. D'ailleurs selon l'antique discipline dont nous trouvons l'écho dans le 73[e] canon de s. Basile, « celui qui a renié le Christ et violé le mystère du salut doit pleurer pendant toute sa vie et il sera tenu de faire pénitence, sous cette réserve qu'au moment de quitter la vie il sera jugé digne de la communion à cause de la foi en la philanthropie de Dieu ».

« Tu ne tueras pas » (Exode, XX,13). Le droit-canon donne à la notion de meurtre le sens le plus large : « L'acte d'ôter la vie à un être humain, quelle qu'en soit la cause et de quelque manière qu'il se produise, constitue le délit canonique de meurtre (homicidium). L'auteur de ce délit est qualifié de meurtrier » (32). Par conséquent, sous toutes

---

(29) J. Karmiris : *Dogmatica et symbolica monumenta orthodoxæ catholicæ Ecclesiæ*. t. II, Athènes 1953, p. 541.

(30) Canon 7 (1[re] série).

(31) Voir à ce sujet : Vs Palachkovsky, *Confrontations à la doctrine de l'Eglise orientale sur le péché* (chap. VIII du recueil intitulé : *Theologie du péché*, Paris 1960) pp. 503-507. Voir aussi : Emmanuel, métropolite de Kos, *Exomologêtikê*, tome I, Athènes 1957, pp. 500-631.

(32) Pan. Panagiôtakos, *To poinikon dikaion tês Ekklêsias*, Athènes 1962, loc. cit. p. 513.

ses formes, l'homicide représente un empêchement radical au sacerdoce, comme l'expose clairement le 5[e] canon de s. Grégoire de Nysse (33).

La loi divine interdisant toute atteinte à la vie humaine, la castration volontaire, sauf en cas de nécessité médicale, constitue un empêchement au sacerdoce (34). On se rappelle le cas fameux d'Origène qui, dans un accès inconsidéré de ferveur ascétique, se mutila lui-même ; aussi son ordination ultérieure fut considérée comme irrégulière par l'évêque Démétrios d'Alexandrie.

Les Chrétiens qui se livreraient à la magie ou à des actes de sorcellerie, sous quelque forme que ce soit, ne peuvent, même s'ils se repentent, accéder aux Ordres. Cela ressort clairement des 65[e] et 72[e] canons de s. Basile qui assimile sur le plan pénitentiel ces péchés au meurtre. De même le parjure perpétré sans circonstances atténuantes et donc sanctionné par une longue épitimie (35), constitue, de l'avis de tous les canonistes un empêchement au sacerdoce. Il en va de même pour ceux qui se sont rendus coupables de sacrilège, crime qui était puni avec une extrême sévérité par la législation impériale romano-byzantine (36).

D'autre part, on comprendra aisément, que l'Eglise considère comme ne devant pas accéder aux Ordres les personnes ayant été reconnus coupables de crime de droit-commun, même après un complet amendement, et cela pour de nombreuses raisons : La réprobation morale qui s'attache au crime créerait chez les fidèles une attitude allant de la méfiance à l'hostilité. Ensuite il peut y avoir un doute légitime sur la solidité du redressement, surtout si l'on tient compte du fait que beaucoup de criminels souffrent d'un manque d'équilibre mental. A cela s'ajoute des considérations juridiques et sociales : Le condamné libéré a une situation légale particulière (existence d'un casier judiciaire, restriction des droits civils, interdiction de séjour, etc.). Pour déterminer précisément quels sont les crimes de droit commun constituant un empêchement absolu à l'ordination,

---

(33) Toutefois une question se pose en relation avec ce que s. Basile déclare dans son 13[e] canon : « Les meurtres accomplis à la guerre, nos pères ne les ont pas considérés comme des meurtres. » (cf. s. Athanase, *Lettre à Ammoun*, Syntagma d'Athènes, t. IV, pp. 67-70). Pourtant certains canonistes les regardent comme un empêchement à l'ordination, par exemple M. Sakellaropoulos, *Ekklêsiastikon dikaion*, Athènes 1898, pp. 102-103.

(34) Can. apost. 21, 22 ; canon 1 du premier concile œcuménique ; canon 8 du concile premier-second.

(35) Le 64[e] canon de s. Basile prévoit une excommunication de 10 ans pour ce péché.

(36) Voir dans le *Syntagma kata stoikheion* de M. Blastarès, lettre *iota*, chap. I *Syntagma d'Athènes*, t. VI, pp. 307-308.

l'Eglise orientale se réfère à une norme juridique pratique, à savoir toute infraction entraînant autrefois ce que le droit pénal romano-byzantin appelle (κεφαλαιώδης τιμωρία) c'est-à-dire, non pas comme le suggèrerait une traduction littérale, *peine capitale*, mais une série de peines afflictives et infamantes (37).

Peut-on élever à la cléricature des chrétiens qui ont exercé certaines professions ou activités peu recommandables, voire blâmables ? En principe le fait d'y renoncer, pourvu que cela s'accompagne de repentir lève l'empêchement (38). Toutefois, il faut prendre en considération la possibilité de scandales. Il n'est pas inutile, à ce propos de rappeler que durant les premiers siècles du Christianisme l'exercice de certaines professions était considéré comme incompatible avec la qualité de chrétien ; en conséquence les candidats adultes au baptême tombant sous ces prohibitions devaient, pour être admis aux sacrements de l'initiation, y avoir absolument renoncé (39). Ajoutons qu'à cause de l'unité du couple, l'exercice d'une activité prohibée par la conjointe constitue un obstacle à l'ordination de son mari (40).

En ce qui concerne la morale sexuelle, l'Eglise Orthodoxe est d'une extrême sévérité et cela mérite d'être souligné à notre époque où hélas la sensibilité des consciences est souvent émoussée dans ce domaine. Le droit-canon est formel : Tout péché charnel commis après le baptême est un empêchement à l'ordination. Que l'on se souvienne de la prière lue par le prêtre lors du Chérouvikon : « Aucun de ceux qui sont liés par les désirs et les voluptés charnels n'est digne de venir à Toi, de T'approcher et de Te rendre ce culte, ô Roi de gloire ; car Te servir est chose grave et redoutable pour les puissances célestes elles-mêmes. » Aussi le 61e canon apostolique déclare-t-il : « Si l'on élève contre un fidèle une accusation de fornication ou d'adultère, ou de tout autre péché grave, s'il en est convaincu, on ne pourra l'élever à la cléricature. » S. Nicéphore le confesseur, dans sa 36e règle, rappelle ce qui suit : « Il ne faut pas ordonner celui qui a commis la fornication, *ne serais-ce qu'une seule fois,* quand bien même il se serait écarté de cette pasion, car, ainsi que le déclare Basile le grand : Un tel homme, même s'il ressuscite des morts, ne deviendra pas prêtre. » Bien entendu,

---

(37) Voir dans le *Pidalion* (éd. 1957) l'interprétation du 25e canon apostolique, pp. 24-25.

(39) Voir : G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles,* Paris 1949, pp. 229-242.

(40) Canon apost. 18. La novelle CXXIII de l'empereur Justinien, au chapitre 12, interdit l'ordination de celui qui aurait épousé une femme ayant commis quelque chose de prohibé par les lois ecclésiastiques ou les canons. Evidemment cela ne s'entend que des infractions graves.

les mœurs contre nature sont au même titre que la fornication et l'adultère un obstacle insurmontable à l'accès aux Ordres ; d'ailleurs cette catégorie de péchés est rattachée quant aux épitimies à l'adultère (41). Pour les motifs déjà mentionnés, l'on exige de l'épouse de l'ordinand une même conduite irréprochable (42).

*
**

S'il est clair que l'accession au sacerdoce présuppose l'absence d'empêchements canoniques, qu'ils soient *ex defectu* ou bien *ex delicto*, cela n'implique évidemment pas *ipso facto* l'idonéité positive en vue de l'ordination. Il faut aussi que le candidat ait la vocation. Mais il faut s'entendre sur la signification de ce terme qui a pris dans la spiritualité du catholicisme-romain à l'époque moderne un sens assez particulier (43). Il ne faudrait pourtant pas tomber dans l'excès qui consisterait à nier l'idée même de vocation. Entendue dans son sens biblique et patristique, elle signifie essentiellement que rien de saint et de valable ne se fait dans l'Eglise sans l'initiative souveraine de Dieu. Comme le souligne avec force l'antique prière d'ordination de la *Traditio Apostolica*, c'est le Seigneur Lui-même qui par son élection pourvoit au service de son sanctuaire (44). Mais, en même temps, dans l'Orthodoxie, l'accent est mis sur le fait que normalement cet appel divin s'exprime par l'intervention de la communauté ecclésiale et tout particulièrement par ses chefs auxquels, de toutes manières, appartient le redoutable privilège de prendre la décision finale, sans bien entendu que puisse être violé le libre-choix de l'ordinand ; cela ne doit pas exclure parfois une action de persuasion, car la grandeur du ministère sacerdotal conduit souvent les spirituels à une sorte

---

(41) S. Basile, can. 7 et 62 ; s. Grégoire de Nysse, can. 4.

(42) Neocésarée 8 ; canon apost. 18, avec les commentaires de Zonaras, de Balsamon et d'Aristène (*Syntagma d'Athènes*, t. II, pp. 25-26).

(43) Néanmoins il ne faudrait pas généraliser hâtivement ; voir, par exemple : H.M. Féret O.P., *Vocations ;* ce remarquable article publié dans *La vie spirituelle*, janvier 1959, pp. 64-72, prend à partie « une conception à la fois mythique et infantile de la vocation » (loc. cit. p. 69).

(44) Chap. 3 ; éd. de Dom B. Botte (Sources chrét. 11, année 1946) pp. 27-30. Chez s. Cyprien, cette action divine est soulignée par l'expression que l'on trouve plusieurs fois dans son œuvre à propos des promotions sacerdotales : *de Dei judicio :* e.g. : lettres LV, VIII, 1 et 4 ; LXVIII, II, 1. La même idée se trouve clairement exprimée dans cette formule orientale de chirotonie : « La grâce divine, qui toujours guérit les faiblesses et supplée aux déficiences, désigne, etc... ».

d'effroi devant cet engagement (45). Cette crainte salutaire, qui n'a rien à voir avec la pusillanimité, doit toujours demeurer dans la consicence sacerdotale. Que l'on se rappelle cette prière que dit pour lui-même le prêtre lorsqu'il va baptiser : « Lave la souillure de mon corps et l'impureté de mon âme ; sanctifie-moi tout entier par ta puissance parfaite et invisible, et par ta droite spirituelle, de peur que, prêchant aux autres la liberté et la leur accordant à cause de leur foi parfaite en ton inexprimable amour envers les hommes je ne sois moi-même méprisé comme un esclave du péché. Que je ne m'en retourne pas humilié et couvert de honte, ô Seigneur qui seul es bon et ami de l'homme, mais envoie-moi la force d'en haut, et fortifie-moi pour le service du grand et céleste sacrement que je vais accomplir. »

De ce rôle dévolu à la communauté chrétienne et plus particulièrement à la hiérarchie d'une part, de la légitimité d'un sentiment de crainte réverencielle devant le sacrement de l'Ordre, d'autre part, il ne s'en suit pas que l'on doive se méfier, par principe, de ceux des chrétiens menant une vie pieuse et honnête qui exprimeraient le désir d'être candidats aux ordres sacrés. Il convient seulement que l'authenticité de cette vocation soit éprouvée ; et c'est là, en premier lieu, la tâche du directeur spirituel. Ce n'est pas toujours une chose facile, car il faut non seulement éloigner des Ordres, ceux qui voudraient y accéder pour des motifs non strictement religieux, ce qu'un directeur de conscience assez expérimenté discernera aisément, à moins qu'il ait affaire à un hypocrite consommé, mais il faut aussi inexorablement écarter de l'ordination, ceux qui voudraient satisfaire un appétit de domination sur les âmes ou encore ceux que pousse un désir malsain de possession d'un pouvoir hiérurgique ; or ces dernières aberrations ne sont pas toujours faciles à déceler.

La forme assurément la plus valable que revêt le désir de recevoir les saints-ordres procède de l'humble souhait de servir, selon ses possibilités, le Christ et son Eglise, si celle-ci trouve que c'est opportun, le candidat acceptant d'avance les modalités qu'elle fixera relativement au temps de l'ordination, à la nature de la charge pastorale confiée et au lieu où s'exercera ce ministère.

***

Pour déterminer si le candidat aux saints-ordres a les qualifications nécessaires, le droit-canon prévoit un examen

---

(45) Très caractéristique de cette tendance est saint Syméon le nouveau théologien. Voir sa biographie par Nicétas Stéthatos, en particulier IV, 31, dans le texte édité par le P. J. Hausherr, traduit en français en collaboration avec le P.G. Horn, *Orient. Chr.* vol. XII, 1928, p. 43.

examen fait par l'évêque ordinant ou sous sa responsabilité. C'est une obligation absolue dont l'inobservance constitue le délit canonique de [illegible] du Canon (46), puisque l'évêque est en effet celui qui doit veiller au maintien de la discipline ecclésiastique. Une question se pose : Lorsqu'un évêque [illegible] est chargé de faire une ordination par mandat particulier ([illegible]) ou bien est prié d'ordonner un candidat muni de lettres dimissoires (47), est-il également dispensé d'examiner l'ordinand ? Non absolument, il doit au minimum s'assurer que cet examen a été fait, car en cas d'ordination irrégulière, même s'il est couvert au for externe, sa responsabilité morale demeure engagée.

En ce qui concerne l'instruction religieuse de l'ordinand, l'évêque pourra se dispenser de faire des investigations si le candidat a terminé un séminaire ou un établissement théologique supérieur, à moins qu'il n'ait des doutes sur l'orthodoxie de ce candidat. Pour ce qui concerne les aptitudes spirituelles et l'absence d'empêchements canoniques, il tiendra compte de l'attestation donnée par un père spirituel à l'issue d'une confession sacramentelle. Dans l'Orient grec, où le droit d'entendre les confessions n'est pas donné automatiquement à tous les prêtres mais seulement à ceux qui ont reçu de l'évêque une bénédiction particulière, le document remis à celui à qui cette charge a été conférée, spécifie expressément le devoir d'examiner attentivement le cas de ceux qui doivent accéder aux ordres sacrés. S. Nicodème l'Hagiorite, dans son manuel pour les confesseurs, exhorte instamment ceux-ci à une grande vigilance lors de cet examen (48). Le certificat donné par le père spirituel, s'il a trouvé [illegible], mentionne expressément l'absence d'empêchements canoniques : tel est du moins le formulaire grec. Dans [illegible] l'usage dans l'Église russe on le mentionne pas formellement, mais cela est impliqué clairement dans la conclusion : « Et après avoir entendu les confessions de son cœur, je le trouve digne d'appartenir au corps des Diacres. » Si le confesseur trouve un empêchement canonique chez le candidat, ou juge que ses dispositions intérieures ne le rendent pas apte à l'exercice du ministère sacerdotal, son devoir strict est de refuser l'attestation. Ce refus s'exprime alors dans une forme purement négative sans révéler d'aucune manière explicite, sans commentaire oral, car cela constituerait une violation du secret de confession.

(46) Canons 5 du premier concile oecuménique et 13 de s. Basile.

(47) On entend par là une lettre par laquelle un évêque permet à un candidat de son diocèse de se faire ordonner par un autre hiérarque.

(48) Exomologitarion, 7e édit. d'Athènes, pp. 35-37.

La délivrance d'un certificat favorable de complaisance à un candidat inapte ou indigne est un péché extrêmement grave : ce serait ne pas remplir le devoir demandé par l'Eglise ; ce serait une tromperie vis-à-vis de l'évêque ordinant qui ferait involontairement une chirotonie irrégulière, vis-à-vis aussi du clergé appelé à son insu à concélébrer avec un indigne. Cela amènerait le risque d'un scandale, pendant ou après l'ordination, si par hasard l'existence d'un délit infamant est dévoilé, ou bien est déjà de notariété publique. Enfin, vis-à-vis de celui qui aurait été ordonné irrégulièrement, ce serait une malhonnêteté car dans ce cas l'exercice des actes sacerdotaux, bien que valide, est sacrilège ainsi que l'affirme nettement la Tradition théologico-canonique de l'Eglise. Tout-à-fait formel est à ce sujet le 9e canon du premier concile œcuménique : « Si quelques-uns ont été élevés au sacerdoce sans enquête préalable, ou si, après avoir avoué leurs fautes dans l'enquête, on leur a cependant imposé les mains contre la règle, leur ordination est irrégulière ; *car l'Eglise catholique exige que tout soit irréprochable.* » Théophile d'Alexandrie (canon 3) considère comme évident que celui qui a été ordonné malgré un délit grave doit être déposé ; c'est d'ailleurs ce qu'avaient déjà décrété les Pères de Nicée (canon 10). Syméon de Thessalonique estime à juste titre que la voie de la repentance pour un clerc ordonné dans ces conditions comporte nécessairement la cessation immédiate de toute fonction sacerdotale (49). Selon les miséricordieuses stipulations du droit canonique, l'aveu spontané de la faute jointe à un sentiment de contrition permet au délinquant d'espérer une mitigation de la peine de déposition encourue (50).

La confession sacramentelle sus-mentionnée n'est pas le seul élément de l'examen préalable ; une enquête générale doit être faite conformément aux instructions du Nouveau Testament. L'apôtre Paul déclare à propos du futur ministre de l'Eglise : « Il faut en outre que ceux du dehors rendent de lui un bon témoignage » (I Tim. III, 7). Un peu après dans la même épître nous lisons sur les candidats au diaconat : « On commencera par les mettre à l'épreuve (*δοκιμαζέσθωσαν*), et ensuite, si on a rien à leur reprocher, on les admettra aux fonctions de diacres » (Ibid, III, 10). Notons le verbe (*δοκιμάζω*) employé ici ; il a en grec classique le sens

(49) Voir le *Pidalion*, 6e édit. pp. 135-136, en note.

(50) Voir, par exemple, les 21e et 102e canons du concile quinisexte. D'autre part, on constate que, selon la jurisprudence canonique actuelle de l'ensemble des Eglises Orthodoxes autocéphales, il existe une tendance consistant à imposer seulement la suspense pour des délits qui selon l'acribie devrait entraîner la déposition.

technique de *vérifier l'aptitude* en particulier pour l'incorporation des militaires ou l'admission des candidats aux charges publiques (51) ; on le trouve fréquemment dans le Nouveau Testament avec une acception morale (52). Dans la *Didaché* et chez s. Clément de Rome, il a un sens proche de celui que lui donne le droit-canon, en liaison avec le choix des ministres de l'Eglise (53).

Une question surgit : Dans quelle mesure les autorités ecclésiastique compétentes peuvent-elles appliquer *l'économie* en matière d'empêchements pour l'ordination ? Pour répondre congrument, il faut au préalable rappeler certains points concernant la nature et les fins de l'*économie :* Si elle est une dérogation, dans un cas précis, au droit positif de l'Eglise ,elle ne signifie jamais une abrogation de la Loi, entendue dans le sens générique. D'autre part, elle n'est pas créatrice, autrement dit, elle ne peut faire qu'une chose inexistante soit (Ainsi, malgré la meilleure volonté du monde, celui qui n'aurait pas reçu une chirotonie, ou bien qui aurait reçu une chirotonie affectée d'un vice de forme, ne saurait être reconnu comme prêtre) (54). Par ailleurs, l'*économie* doit avoir pour but le bien-être spirituel de la communauté ecclésiale et le salut de la personne à laquelle elle est concrètement appliquée (55).

Ceci étant posé, revenons à notre problème : De toutes manières, l'*économie* exige dans son application de la prudence ; l'évêque ordinant devra s'entourer de beaucoup de garanties en consultant des canonistes compétents, ses collègues dans l'épiscopat, particulièrement son primat, et le saint-synode de son Eglise autocéphale, dans les cas les plus délicats ; tous devront s'inspirer de cet adage antique reproduit dans le Digeste de Justinien : « *In obscuris inspici solere, quod verisimilius est aut quod plerumque fieri solet* » (56). Mais l'évêque ordinant doit se rappeler que même l'appro-

---

(51) Lysias 142, 36 ; Platon, *Leg.* 759 c, 765 b ; Demosthène 551, I et 1381, 6.

(52) Voir, par exemple, 1 Cor. XI, 28 et XVI, 3.

(53) Lettre de s. Clément de Rome, XLII, 4 et XLIV, 2. *Didaché* XV, 1.

(54) « Quod initio vitiosum est, non potest tractu temporis convalescere » (Paulus, libro, octavo ad Sabinum. *Digestes* XVII, 29). En théologie sacramentaire, ce principe fondamental ne tolère aucune dérogation. On lira, à ce propos, la réponse orthodoxe à l'évêque anglican de Gloucester, citée par B. Leeming, *Principes de théologie sacramentaire,* Paris 1961, p. 745.

(55) Très justement, le patriarche œcuménique Cyrille IV (1711-1713) rappelait que l'application « de l'économie doit se faire avec une exacte prise en considération des choses, qu'elle doit être nécessitée et justifiée, que cette condescendance ne saurait être simplement un relâchement et un renversement des prescriptions légales écrites, des traditions ecclésiastiques et des coutumes en vigueur. » Cité par J. Cotsonis, *Problêmata tês ekklêsiastikês oikonomias,* Athènes 1957, loc. cit. p. 31.

(56) *Digestes* XVII, 114, Paulus. Libro nono ad edictum.

bation ou le consentement tacite d'une instance supérieure ne supprime nullement sa responsabilité morale ; c'est là un point sur lequel le droit canonique, à cause de ses présupposés théologiques, diffère radicalement du droit civil, car l'évêque devra finalement rendre compte de ses actes devant le redoutable tribunal du Christ. C'est dans le cas d'empêchement *ex delicto* que la plus grande prudence est requise : La crainte du sacrilège et du scandale devra être présente dans la conscience de l'évêque ordinant. Dans son humilité et son bon sens, il devra bien reconnaître que les Saints Pères qui ont promulgué et rappelé les canons, avec l'assistance du Saint-Esprit, l'ont fait en connaissance de cause et que ce serait grande témérité de n'en point tenir compte.

Les empêchements *ex defectu* sont de plusieurs catégories :

I. - Empêchements absolus. Lorsque certaines conditions font défaut, les effets de l'acte sacramentel sont inexistants (e.g. cas de la chirotonie d'un non-baptisé). L'économie n'ayant pas une force créatrice est évidemment inapplicable; cela va de soi.

II. - Empêchements relatifs graves. Il s'agit des cas où il y aurait normalement une transgression grave de la prohibition d'ordonner à cause d'une déficience, sans néanmoins que l'on soit contraint de constater qu'elle entraîne l'inexistence des effets sacramentels. L'économie ne peut être appliqué qu'en observant soigneusement les précautions mentionnées plus haut.

III. - Empêchements relatifs légers. Ce sont ceux qui se présentent lorsqu'une condition sans influence sur la validité n'est pas tout-à-fait remplie, par exemple si le laps de temps pour que cesse l'empêchement d'âge est petit, ou si l'ordinand s'est marié récemment, contrairement à ce que demande le quatrième canon de s. Cyrille. Dans ces cas, l'application de l'économie ne soulève pas de vrais difficultés. Tous au plus un évêque scrupuleux évitera-t-il de l'appliquer systématiquement afin de ne pas faire naître une habitude de négligence vis-à-vis de l'acribie canonique.

L'Eglise ancienne avait des règles précises concernant la procédure d'accès aux saints-ordres. Les témoignages à ce propos ne manquent pas dans la littérature de l'âge patristique ; l'un d'entre eux a été inséré par le concile *in Trullo* parmi les documents canoniques de notre Eglise catholique-orthodoxe : c'est le septième canon de Théophile d'Alexandrie. Ce texte n'ayant jamais été abrogé a donc officiellement

encore force de loi (57). Il indique avec clarté la succession chronologique de la procédure à suivre et le rôle respectif de chaque catégorie de croyants à l'intérieur de la communauté ecclésiale : Il y a d'abord le choix du clergé, puis l'examen et la décision de l'évêque ; ensuite intervient le témoignage du peuple. En relation avec cela il est expressément souligné que la chirotonie ne doit pas se faire clandestinement (58). D'ailleurs le rituel conservé jusqu'à nos jours pour les chirotonies suppose que les choses se passent d'après ces normes (59). Il est vrai que dans la pratique courante actuelle seul le rôle de décision de l'évêque a subsisté intact. Il est indéniable que c'est le facteur capital ; néanmoins il ne devrait pas entraîner une excessive minimisation, voire une suppression des autres. On peut déceler à la base de ce gauchissement une tendance fâcheuse à assimiler l'exercice du pouvoir souverain dans l'Eglise avec celui du pouvoir séculier, alors que le Nouveau Testament souligne justement la différence (60). Avant d'ordonner un candidat, il convient non seulement de s'assurer qu'il a les qualifications nécessaires, il faut aussi prendre en considération les possibilités d'exercer effectivement son ministère. L'évêque doit donc veiller à ce que la situation qui'l prévoit pour l'ordi-

---

(57) Rappelons que la notion de *désuétude* ne saurait intervenir en droit-canon, pour s'opposer à une règle traduisant un principe théologique essentiel. D'ailleurs, l'on constate que beaucoup de canons ont été promulgués pour s'opposer à des usages blâmables qui s'étaient subrepticement introduits dans le droit coutumier. Voir, par exemple, le canon 33 du concile quinisexte, ou encore le canon 20 du septième concile œcuménique.

(58) C'est pourquoi beaucoup de canonistes pensent qu'elle doit normalement être faite un dimanche ou un jour de fête. Voir : N. Milash, *Kirchenrecht*, p. 273. C'était d'ailleurs la pratique régulière de l'Eglise ancienne, ainsi que le témoigne *Const. apost.* VIII, 4 ; c'est aussi ce qui ressort du canon 49 (= parfois 58) de Carthage.

(59) Voir C. Nikolsky, Пособіе къ изученію Устава Богослуженія Православной Церкви 6e éd. S. Pétersbourg 1900, p. 706. La novelle CXXIII, chap. 14 de Justinien, reprise dans les Basiliques III, I 26 prescrit de différer l'ordination, si, au moment où va avoir lieu la chirotonie se présente un accusateur proclamant l'indignité de l'ordinand ; il faut alors faire une enquête.

(60) Mt XX, 24-28 ; Mc X, 41-45 ; Lc XX, 25-27 ; 1 Pierre V, 2-4.

Faisant l'éloge de s. Augustin, Possidius de Calama écrit : « In ordinandis sacerdotibus et clericis consensum majorem christianorum et consuetudinem Ecclesiae sequendam arbitrabatur » (Vita Augustini 21. P.L. XXXIII, col. 51).

Sur le rôle du *presbyterium* entourant l'évêque dans l'administration ecclésiastique, voir la contribution de Dom B. Botte, *Caractère collegial du presbytérat et de l'épiscopat*, dans le recueil intitulé *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, coll. *Lex orandi* 22, Paris 1957, pp. 97-124. Voir également : R. Beraudy, *Les effets de l'Ordre dans les préfaces d'ordination du sacramentaire léonien* dans le recueil *La tradition sacerdotale*, Le Puy 1959, pp. 81-107, particulièrement pp. 97-102.

nand permette à ce dernier de subvenir décemment à ses besoins et, s'il est marié, à ceux de sa famille. C'est une obligation d'autant plus stricte que le droit-canon considère que le clerc engagé dans les ordres-sacrés doit se consacrer exclusivement à son ministère et ne pas exercer une profession séculière (61). D'autre part, il importe de s'assurer, *avant l'ordination*, que l'ordinand sera à même d'assumer ses fonctions à l'endroit prévu, d'où la nécessité de prendre en considération la législation civile du pays. Bien d'autres problèmes se posent, certes, en relation avec l'adaptation du nouvel ordonné ; nous ne les aborderons toutefois pas car elles nous semblent relever du simple bon sens.

***

La vigne du Seigneur a besoin d'ouvriers, mais pas de n'importe quel tâcheron ! C'est une vérité axiomatique, mais il n'est pas inutile, hélas, de la rappeler. Dans le siècle, c'est admis pour toute fonction sérieuse et responsable : Nul n'oserait dire, même dans un pays sous-développé, que si l'on manque de médecins, il suffit de donner le titre ou la fonction aux infirmiers. *N'est-ce pas encore plus vrai pour les prêtres qui sont les médecins des âmes !* Pour que des ministres dignes et capables accèdent aux Ordres, il n'existe pas de « recette » dont l'application donnerait automatiquemetn des résultats merveilleux. Il y a, par contre, l'interférence de plusieurs facteurs : D'abord, la conscience religieuse du peuple chrétien, car c'est parmi les ouailles que sont recrutés les pasteurs. C'est au clergé qu'il appartient par l'exemple de susciter et d'entretenir la ferveur spirituelle de ce peuple et d'y faire respecter et aimer le sacerdoce. Il doit y avoir la sagesse des hiérarques dans le discernement de ceux qui sont aptes à répondre à l'appel divin pour le service de l'Autel. S'il faut assurément qu'ils banissent dans la considération de leur choix le népotisme, la cupidité et l'égoïsme, il faut aussi qu'ils rejettent avec détermination les solutions de facilité et qu'ils prennent soigneusement en considération les règles que les Saints Pères ont établi pour l'accession au ministère sacré car, en elles, s'exprime la pérennité de cet impératif rappelé au premier concile œcuménique à ce propos : « *L'Eglise catholique exige que tout soit irréprochable.* »

Archimandrite Pierre L'Huillier

---

(61) Canons prohibitifs : Apost. 6 et 81 ; septième conc. œcum. 10 ; Carthage 16 (= 18-22 dans certains recueils). Le droit pour les clercs de recevoir de l'Eglise ce qui est nécessaire à leur subsistance est nettement affirmé dans le Nouveau Testament : voir, par exemple : Mt X, 10 ; 1 Cor IX, 7 et 13-14. Rappelons aussi cette stipulation du 59ᵉ canon apostolique : « Si un évêque ou un prêtre ne donne pas à un clerc pauvre ce qui lui est nécessaire, il devra être exclu ; s'il persévère, il attente à la vie de son frère et doit être déposé ».

QUELQUES TRAITS ORTHODOXES CHEZ BLAISE PASCAL

Pascal est un des rares génies qui se sont exercés dans plusieurs domaines. Mathématicien, physicien, mécanicien-inventeur à tour de rôle, « *cet effrayant génie* », selon l'expression de Chateaubriand, « ayant achevé de parcourir le cercle des sciences humaines, s'aperçut de leur néant et *tourna ses pensées vers la religion* » (« Génie du christianisme », IIIe partie, liv. 2, chap. 6).

C'est précisément dans ce dernier domaine que Pascal s'illustra dans sa pleine maturité comme penseur et écrivain chrétien de génie, par ses « PENSEES », où « il sut exprimer les idées les plus abstraites dans un style qui est resté comme un des plus beaux modèles de la littérature française » (1) ; ainsi que par ses « LETTRES PROVINCIALES », où il « mit au service de la morale évangélique tout ce que la satire eut jamais de plus fin et de plus mordant » (2).

Aussi pendant cette année qui marque le troisième centenaire depuis sa mort, Pascal est-il commémoré et célébré non seulement comme savant et comme styliste, mais surtout comme *apologiste du christianisme.*

C'est ici que surgit un problème important : puisque Pascal est, par excellence, un penseur et un écrivain chrétien, c'est qu'il doit bien se rattacher à une des confessions chrétiennes existantes ; or, tout en appartenant formellement à l'Eglise catholique romaine et sans en avoir été officiellement exclu, Pascal ne saurait pourtant être considéré comme un enfant docile du catholicisme.

Ainsi, dans le « Jesuiten-Lexikon », Pascal est traité d'ennemi qui, par sa polémique contre la morale jésuitique, « a énormément nui à l'honneur de l'Ordre des Jésuites jusqu'en ce jour » (3). On va même jusqu'à prétendre

(1) Abbé Guettée, Histoires des Jésuites, Paris 1858, vol. II, p. 481.

(2) ibidem, p. 486.

(3) Ludwig Koch, S.J.-Jesuiten-Lexikon, Paderborn 1934, col. 1384.

qu'ayant porté un coup sensible à l'autorité jésuitique, Pascal aurait « porté préjudice à la religion en général (hat der Religion überhaupt geschadet) » (4).

Aussi, certains protestants ont-ils cherché, par esprit d'opposition, à découvrir chez Pascal un « protestantisme inconscient et latent » (5), selon l'expression du critique Alexandre Vinet, d'ailleurs protestant lui-même.

L'attitude de Pascal envers la foi en tant qu' « intuition immédiate » de l'individualité humaine, et non en tant que principe qui lui est imposé par l'Eglise catholique, est déjà pour Vinet une preuve que la méthode apologétique de Pascal est essentiellement protestante ; si donc Pascal est resté officiellement catholique pendant toute sa vie, il ne l'a fait, selon Vinet, qu'au prix d'une « contradiction intime » (6).

Il serait juste de noter, cependant, qu'une telle « contradiction » entre idées religieuses intimes et profession extérieures de foi ne paraît guère possible chez Pascal qui est d'ailleurs connu par la sincérité et l'expansivité de ses sentiments religieux (7).

Et puisqu'en tant que Janséniste, Pascal a été en mauvais termes avec les autorités catholiques officielles (spécialement avec l'Ordre des Jésuites), on ne voit vraiment pas ce qui l'aurait empêché d'adhérer au protestantisme, si ce dernier avait eu réellement quelque attrait pour lui.

Du reste, l'auteur de l'article cité sur « Le Protestantisme de Pascal » — quoique protestant lui-même — reconnaît qu'il serait « faux de parler de protestantisme chez Pascal » (8).

Ayant donc examiné les arguments de Vinet en faveur du prétendu protestantisme de Pascal, Jean-Daniel Benoît constate que l'erreur principale de Vinet est justement celle d'avoir fait abstraction de toute appartenance confessionnelle chez Pascal pour ne voir en lui que le chrétien en général. « Nous admettons chez Pascal seulement le chrétien, et non le sectaire » (c'est-à-dire le partisan d'une confession

---

(4) ibidem, col. 1481. Pascal a, d'ailleurs, très bien saisi cette présomption des Jésuites qui leur fait identifier leur Société avec l'Eglise. Dans sa V[e] Lettre Provinciale il écrit des Jésuites : « Ils ont assez bonne opinion d'eux-mêmes pour croire qu'il est utile et comme nécessaire au bien de la Religion que leur crédit s'étende partout » (cf. notice 2 p. 116).

(5) Jean-Daniel Benoît « Le Protestantisme de Pascal » (« Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 1952, n° 2, p. 122).

(6) ibidem, p. 122.

(7) Dans la Pensée n° 250 Pascal écrit : « Il faut que l'*extérieur* soit joint à l'*intérieur* pour obtenir de Dieu ; c'est-à-dire que l'on se mette à genoux, prie des lèvres, etc..., afin que l'homme orgueilleux qui n'a pas voulu se soumettre à Dieu, soit maintenant soumis à la créature » (Œuvres de Blaise Pascal, publiées par Léon Brunschwicg, Pierre Boutroux et Félix Gazier, Paris 1921, vol. XIII, p. 182. Toutes les citations seront faites d'après cette édition.

(8) Jean-Daniel Benoît, art. cité, p. 124.

quelconque), déclare Vinet (9). Cependant, tout en privant ainsi Pascal de son caractère individuel, Vinet se met en contradiction avec lui-même, puisque par ailleurs il affirme : « Certains veulent se faire passer pour chrétiens, sans compter ni pour protestants, ni pour catholiques. Or ceci n'est pas possible. Du fait que tu es chrétien, tu es nécessairement l'un ou l'autre » (10).

Ainsi, tout en cherchant à découvrir quelque « contradiction intime » entre les idées religieuses de Pascal et sa profession de foi officielle, A. Vinet se trouve en contradiction avec lui-même. Quelle en est donc la cause ? C'est sans doute, parce que pour lui, comme d'ailleurs pour la plupart des chrétiens occidentaux, on dirait qu'il n'existe point d'autres confessions chrétiennes que le Protestantisme et le Catholicisme, comme Vinet le laisse entrevoir par ses dernières paroles catégoriques.

C'est pourquoi, en constatant chez Pascal toute une série de discordances essentielles avec le Catholicisme, Vinet, par la logique du tiers exclus, est amené inévitablement à rapprocher Pascal du Protestantisme, du fait qu'il ne pense même pas à une autre confession chrétienne possible.

Par ailleurs, ne sachant comment expliquer le fait incontestable que Pascal est resté officiellement catholique pendant toute sa vie, Vinet recourt à un subterfuge peu probant — celui d'une vague et étrange « contradiction intime » chez Pascal. Mais comme une telle explication forcée est loin de le satisfaire lui-même, Vinet ne trouve plus loin d'autre issue possible que celle de se désintéresser en général de toute couleur confessionnelle en Pascal, ce qui d'ailleurs, comme on l'a vu, ne manque pas de mettre Vinet en contradiction avec lui-même.

Il suffisait, cependant, à Vinet de reconnaître la possibilité d'une tierce confession chrétienne — l'Orthodoxie — pour s'épargner la peine de se trouver en contradiction intime avec lui-même, ou d'en supposer une telle chez Pascal.

Si donc il admettait que les discordances de Pascal avec le Catholicisme amènent son rapprochement en esprit et en idées avec l'Orthodoxie, Vinet n'aurait pas cherché à priver de toute couleur confessionnelle le christianisme de Pascal, et, d'autre part, n'aurait eu aucune difficulté à s'expliquer que ce dernier soit resté malgré tout catholique par le fait très simple qu'il n'avait point eu l'occasion de connaître l'Orthodoxie.

En effet, cette dernière supposition est fort probable du fait qu'au temps de Pascal le Proche-Orient orthodoxe était accablé sous le joug musulman, et que la Russie orthodoxe

---

(9) ibidem, p. 123.
(10) ibidem.

avait alors des relations fort limitées avec l'Occident. C'est ce qui explique pourquoi au XVII[e] siècle l'Orthodoxie n'était presque pas connue en Occident, et pourquoi Pascal n'a pas pu en avoir des notions plus ou moins précises. Cependant cette ignorance formelle de l'Orthodoxie ne l'a pas du tout empêché, en tant que vrai chrétien, de se rapprocher de l'Orthodoxie par son esprit et ses idées, sans même se rendre compte de cela. Cette manière d'envisager la figure religieuse de Pascal est propre à certains représentants de la théologie orthodoxe ; ils découvrent beaucoup de traits qui apparentent Pascal à l'esprit de l'Orthodoxie, et, trouvent que la plupart de ses pensées « pourraient être émises par un théologien purement orthodoxe » (11).

***

Nous essayerons donc de relever, à travers les œuvres de Pascal, certains de ces traits qui, tout en l'éloignant du Catholicisme, le rapprochent de l'Orthodoxie.

EN PREMIER LIEU, IL FAUT SOULIGNER LA PROFONDE VENERATION que professait Pascal ENVERS L'ANCIENNE TRADITION ECCLESIASTIQUE, EXPRIMEE PAR LES SAINTS-PERES DE L'EGLISE ET CONSERVEE DANS LEURS ECRITS.

Cet esprit de dévotion pieuse pour l'ancienne doctrine ecclésiastique reposant fermement sur la Sainte-Ecriture et relevant directement de la doctrine apostolique, est si caractéristique pour l'Orthodoxie qu'il est à peine nécessaire de le démontrer. Il suffira de signaler un passage de la préface à l' « Exposition de la Confession Orthodoxe de l'Eglise Catholique Orientale », où il est dit que les chrétiens orthodoxes sont obligés de se soumettre « *à tout ce qui a été défini et fixé par l'ancienne tradition patristique et ratifié par les Saints Conciles œcuméniques, depuis le temps des Saints Apôtres et de leurs successeurs, les Pères théophores de notre Eglise* ».

La raison de cette obligation est expliquée plus loin en ces termes : « ...puisqu'il n'est pas possible à tous de parvenir à la connaissance de *ce que le Saint-Esprit ne révèle qu'aux hommes parfaits en sagesse et en sainteté* » (12).

---

(11) Moine (maintenant Archimandrite) Dr. Séraphim, La voie de l'homme vers Dieu chez Pascal, Sofia 1941, p. 58 (en bulgare). Voir ibidem la note 1 à la p. 58, où il est dit que « A.S. Khomiakov appelait souvent Pascal son maître ». Consulter également l'article de S.S. Glagolev (en russe) « Blaise Pascal » (dans le « Journal théologique » de l'Académie de Moscou, 1904, n° 12, pp. 736-758).

(12) Réponse à la question n° 2, jointe à « l'Exposition de la Confession Orthodoxe ».

Pascal, de même, considère l'ancienne Eglise comme le ferme pilier qui préserve l'Eglise future de toute erreur possible : « Si l'ancienne Eglise — écrit-il — était dans l'erreur, l'Eglise est tombée. Quand elle y serait aujourd'hui, ce n'est pas de même ; car elle a toujours *la maxime supérieure de la tradition, de la main de l'ancienne Eglise* ; et ainsi cette soumission et cette conformité prévaut et corrige tout » (13). Cette Tradition ancienne qui a pour principe la parole de Dieu, « *cette saine doctrine... les véritables pasteurs de l'Eglise* qui sont les véritables dépositaires de la parole divine, *l'ont conservée immuablement* contre les efforts de ceux qui ont entrepris de la ruiner » (14). C'est justement cette fidélité à l'ancienne Tradition qui est pour Pascal l'un des caractères spécifiques du christianisme, celui qui le distingue de « toutes les religions et les sectes du monde » qui « ont eu la raison naturelle pour guide. Les seuls chrétiens ont été astreints à prendre leurs règles hors d'eux-mêmes, et à *s'informer de celles que Jésus-Christ a laissées aux anciens pour être transmises aux fidèles* » (15). Or, c'est justement « cette contrainte » de l'ancienne Tradition qui, selon Pascal, « lasse » les Jésuites ; « ils veulent avoir — dit-il — comme les autres peuples, la liberté de suivre leurs imaginations » (16).

Dans ses « Lettres Provinciales », Pascal critique sévèrement cette insoumission des Jésuites à l'ancienne Tradition des Saints-Pères. Ainsi, dans sa V[e] Lettre, il rapporte les paroles d'un certain Père Jésuite qui, en citant des écrits jésuitiques (17) à l'appui, affirme directement : « Les Pères étaient bons pour la morale de leur temps ; mais ils sont trop éloignés pour celle du nôtre. Ce ne sont plus eux qui la règlent, ce sont les nouveaux casuistes » (18).

Or, selon Pascal, « toute la société entière de leurs casuistes ne peut assurer la conscience dans l'erreur contre la vérité éternelle, et c'est pourquoi *il est important de choisir de bons guides* » (19). Il s'agit notamment des anciens Saints-Pères dont la doctrine est pour Pascal un critérium infaillible de la vérité. C'est pourquoi dans sa III[e] Lettre Provinciale il est profondément indigné de ce que, pour les Jésuites « *la doctrine si ancienne de Saint Augustin* est une

---

(13) Pensée n° 867 (Œuvres de Bl. Pascal, publiées par L. Brunschwicg et Cie, vol. XIV[e], Paris 1921, p. 309).
(14) Pensée n° 889 (ibidem, p. 323).
(15) Pensée n° 903 (ibidem, p. 332).
(16) ibidem.
(17) « Dans les questions de morale les Nouveaux Casuistes sont préférables aux anciens Pères, quoiqu'ils fussent plus proches des Apôtres » (P. Celot, De Hier, 1. 8, c. 16, p. 714).
(18) Œuvres de Pascal, v. IV, p. 316, Paris 1914.
(19) Pensée n° 909 (ibidem, v. XIV, p. 336).

nouveauté insupportable, et que les inventions nouvelles qu'on fabrique tous les jours à notre vue, passent pour l'ancienne foi de l'Eglise » (20). Et au Père Jésuite qui se vante de n'avoir pu trouver ni chez les anciens Pères ni même dans la Sainte-Ecriture rien qui puisse égaler ce qu'ont dit sur une certaine question quelques nouveaux casuistes, Pascal réplique laconiquement : « Je me moque de ces auteurs-là, s'ils sont contraires à la Tradition ! » (21). Plus loin, dans cette même IVe Lettre, en discutant avec le Jésuite la question de l'imputabilité morale des actions, Pascal l'exhorte ainsi : « ...ne dites plus avec vos nouveaux auteurs qu'il est impossible qu'on pèche quand on ne connaît pas la justice ; mais *dites plutôt avec Saint Augustin et les anciens Pères* qu'il est impossible qu'on ne pèche pas quand on ne connaît pas la justice » (22).

Enfin, dans une des Pensées, écrite à l'occasion de la condamnation des « Lettres Provinciales » par le Pape, Pascal déclare directement qu'il ne redoute nulles censures, « si elles ne sont pas fondées sur celles de la Tradition » (23). « ... si mes lettres sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel : Ad Tuum, Domine Jesu, tribunal appello ! » (24).

Si donc Pascal se permet de faire, au nom de la Tradition, une exclamation si audacieuse pour un catholique, c'est que, certainement, il plaçait la Tradition au-dessus de l'autorité catholique suprême qui est le Pape.

Et, en effet, un peu plus haut dans ce même fragment, Pascal affirme : « ...après que Rome a parlé et qu'on pense qu'il a condamné la vérité..., il faut crier d'autant plus haut qu'on est censuré plus injustement, et qu'on veut étouffer la parole plus violemment, jusqu'à ce qu'il vienne *un pape* qui écoute les deux parties, et *qui consulte l'antiquité pour faire justice* » (25). Dans un autre fragment des « Pensées », Pascal écrit : « Le Pape serait-il déshonoré, pour tenir de Dieu et de la Tradition ses lumières ? et n'est-ce pas le déshonorer de le séparer de cette sainte union ? » (26). Cependant, Pascal exprime encore plus nettement l'idée de la Tradition ecclésiastique dans sa célèbre « Lettre d'un avocat au Parlement à un de ses amis » (du 1er juin 1657). En y attaquant les tentatives du Pape d'établir l'inquisition en France, Pascal cite comme « le principal fondement de nos libertés... cette *ancienne* maxime, qu'encore que le Pape

---

(20) ibidem, v. IV., p. 222.
(21) IVe Lettre Provinciale (ibidem, v. IV, p. 252).
(22) ibidem, v. IV, p. 264-265.
(23) Pensée n° 920 (ibidem, v. XIV, p. 344).
(24) ibidem, p. 343.
(25) ibidem, p. 342.
(26) Pensée, n° 875 (ibidem, v. XIV, p. 315).

soit suzerain ès choses spirituelles, néanmoins en France la puissance souveraine n'a point de lieu, mais elle est bornée par *les Canons et les règles des anciens Conciles* » (27). Et Pascal de conclure par l'expression triomphante de l'Université de Paris à cette occasion : « Et in hoc maxime consistit libertas Ecclesiae Gallicanae ! » (28).

On passe ici à la question importante de l'ESSENCE DE L'EGLISE DU CHRIST et du POUVOIR SUPREME EN ELLE, domaine où le catholicisme romain déroge le plus sensiblement à la doctrine chrétienne orthodoxe. Cependant, comme on le verra, Pascal demeure fidèle à cette dernière même sur ce terrain controversé.

Avant tout, il est loin d'attribuer l'infaillibilité à n'importe lequel des divers organes de l'Eglise (le Pape y compris), s'ils n'agissent point dans l'esprit de la Tradition apostolique et patristique.

Voilà comment Pascal raisonne au sujet de la condamnation de Saint Athanase d'Alexandrie : « Saint Athanase était un homme appelé Athanase, accusé de plusieurs crimes, condamné en tel et tel concile, pour tel et tel crime ; tous les évêques y consentent, et *le Pape enfin*. Que dit-on à ceux qui y résistent ? — qu'ils troublent la paix, qu'ils font schisme, etc... ; *ils sont excommuniés de l'Eglise, et sauvent néanmoins l'Eglise* » (29), — certainement, parce qu'ils ont combattu pour la vérité divine. Il est vrai, Pascal reconnaît que Dieu a confié à l'Eglise le droit de lier et d'absoudre ici sur la terre ; « mais, — ajoute-t-il — si elle absout ou si elle lie sans Dieu, ce n'est plus l'Eglise » (30). Cette manière d'envisager les abus doctrinaires dans l'Eglise est tout à fait conforme à la manière orthodoxe : tout chrétien orthodoxe a non seulement le droit, mais aussi l'obligation de rejeter les doctrines hérétiques, même si elles sont protégées par des représentants de la haute hiérarchie ecclésiastique, comme ce fut, par exemple, le cas de l'hérésiarque Nestorius, patriarche de Constantinople (31), qui, en 431, pendant le III^e Concile œcuménique, fut jugé, condamné, dégradé et excommunié par l'Eglise.

En examinant les rapports entre l'unité et la multiplicité dans l'Eglise, Pascal y découvre ce double aspect : « En considérant l'Eglise comme unité, le Pape, qui en est le

---

(27) ibidem, v. VII, p. 211.

(28) ibidem. « Et c'est en cela surtout que consiste la liberté de l'Eglise Gallicane ! ».

(29) Pensée n° 868 (ibidem, v. XIV, pp. 310-311).

(30) Pensée n° 870 (ibidem, v. XIV, p. 312).

(31) Voir : Archevêque Séraphim (Sobolev), La défense de l'hérésie sophianique par l'archiprêtre S. Boulgakov (en russe), Sofia 1937, pp. 4-5.

chef (32), est comme tout ; en la considérant comme multitude, le Pape n'en est qu'une partie... *La multitude qui ne se réduit pas à l'unité, est confusion ; l'unité qui ne dépend pas de la multitude, est tyrannie* » (33). Une des Pensées suivantes rattache directement cette constatation au catholicisme et au protestanisme ; Pascal y écri : « L'unité et la multitude... Erreur à exclure l'un des deux, comme font *les papistes qui excluent la multitude,* ou *les huguenots qui excluent l'unité* » (34).

Une notice, faite à ce sujet par le docte rédacteur des « Pensées », attire l'attention : « Il est remarquable — dit-il — que Pascal oppose à l'expression catholique *huguenots* l'expression protestante *papistes* » (35). Le fait même que Pascal se sert de ces deux termes péjoratifs que catholiques et protestants s'adressaient mutuellement, suffit pour prouver qu'il était hostile aussi bien aux uns qu'aux autres.

Où Pascal trouve-t-il alors la juste résolution à la question du pouvoir suprême dans l'Eglise ? Evidemment, dans la synthèse harmonieuse de l'unité et de la multitude dans l'Eglise qui s'exprime dans la véritable catholicité (sobornost).

Ce principe primordial de la vie ecclésiastique, Pascal ne le voit réalisé, à cette époque, qu'en France où il a été sauvegardé grâce aux efforts et à la lutte du gallicanisme.

Aussi, à la fin de la Pensée, citée plus haut, Pascal mentionne-t-il avec regret : « Il n'y a presque plus que la France où il soit permis de dire que *le Concile est au-dessus du Pape* » (36). En constatant cela avec amertume, Pascal, bien sûr, ne pense même pas à l'Orient orthodoxe, dont il ne pouvait avoir qu'une notion fort médiocre. Cependant, s'il avait connu l'Eglise Orthodoxe qui est tout imprégnée d'un esprit de véritable catholicité et qui ne reconnait point d'autre chef unique que Notre Seigneur Jésus-Christ, il y aurait trouvé sans doute la synthèse idéale de l'unité et de la multiplicité ecclésiastiques, à laquelle son âme aspirait.

---

(32) Voir : R.P. Alexandre Schmemann, La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe (dans « La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe » par Afanasieff, Koulomzine et Cie, Neuchâtel 1960, pp. 119-150).

(33) Pensée n° 871 (Œuvres de Pascal, v. XIV, p. 312).

(34) Pensée n° 874 (ibidem, p. 314). Plus tard Khomiakov dira : « Le romain pense à une telle unité de l'Eglise qui ne laisse plus de traces de liberté chrétienne ; et le protestant tient à une liberté qui fait disparaître complètement l'unité de l'Eglise. L'unité, telle que l'entendent les romains, c'est l'Eglise sans le chrétien ; la liberté, telle que l'entendent les protestants, c'est le chrétien sans l'Eglise » (« Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales ». Œuvres choisies, Kiev 1912, pp. 93-94 et not. 1).

(35) ibidem, v. XIV, p. 314, not. 4.

(36) Pensée n° 871 (ibidem, v. XIV, pp. 312-31).

Or, Pascal concevait l'essence même de l'unité et de la multiplicité dans l'Eglise du Christ justement comme l'entend l'Eglise Orthodoxe. Aussi écrit-il dans une Pensée traitant de l'infaillibilité dans l'Eglise : « Dieu ne fait point de miracles dans la conduite ordinaire de Son Eglise. C'en serait un étrange, si l'infaillibilité était dans un ; mais *d'être dans la multitude,* cela paraît si naturel, que la conduite de Dieu est cachée sous la nature comme en tous Ses autres ouvrages » (37). L'unité de l'Eglise, comme une marque de son infaillibilité, n'est donc point envisagée par Pascal dans le sens extérieur d'une centralisation purement mécanique et terrestre, comme l'entend le catholicisme romain, mais bien dans son sens intérieur et organique d'unité en toutes les parties de l'organisme ecclésiastique, invisiblement présidé par le Christ (38) — ce qui est justement la conception orthodoxe de l'infaillibilité dans l'Eglise.

Voilà comment dans la « Lettre d'un avocat... », déjà citée, Pascal prouve ab absurdo l'incohérence de la conception romaine : « Il est donc sans doute que si nous tenons le Pape pour infaillible, il faut que nous nous déclarions pour ses esclaves, ou que nous passions pour hérétiques ; puisque nous résisterions à une autorité infaillible. Aussi *jamais l'Eglise n'a reconnu cette infaillibilité dans le Pape, mais seulement dans le Concile universel,* auquel on a toujours appelé des jugements injustes des papes » (39).

Pour Pascal, la possibilité de pareilles décisions injustes de la part des papes ressort de cette constatation qu'il a faite plus haut : « ...depuis quelques siècles, les papes ont fait un grand nombre de Décrets, de Décrétales, de Bulles et de Constitutions contraires aux anciens Décrets, et même à l'Ecriture Sainte » (40). Malgré cela, le Pape « veut aller au-delà et nous imposer de croire ce qu'il a décidé lui seul... *L'Eglise, au contraire soutient, comme il a été déterminé en plein Concile universel, que le Pape lui est soumis* » (41).

---

(37) Pensée n° 876 (ibidem, v. XIV, p. 315).

(38) Khomiakov écrit : « Dans l'Eglise l'homme ne trouve rien qui lui soit étranger. Il y retrouve soi-même, cependant non point dans l'impuissance de son isolement spirituel, mais bien dans la force de sa sincère union spirituelle avec ses frères et avec son Sauveur... La brique ne change et ne s'améliore nullement par le fait que le maçon lui a déterminé une place dans le mur : voilà ce qu'est l'homme dans le Romanisme. Mais toute parcelle de la matière, étant assimilée par un corps vivant, devient une partie inséparable de son organisme et en acquiert un nouveau sens et une nouvelle vie : voilà ce qu'est l'homme dans l'Eglise, dans le corps du Christ, dont le fondement organique est l'amour. »

(« Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales » dans « Œuvres choisies de Khomiakov », Kiev 1912, p. 93).

(39) Œuvres de Pascal, v. VII, p. 210.

(40) ibidem, p. 206.

(41) ibidem, pp. 210-211.

En opposant ainsi le Pape à l'Eglise, Pascal fait entrevoir que ce n'est point l'Eglise qui s'est séparée du Pape, mais, tout au contraire, c'est lui qui s'en est détaché par suite de son orgueil. Et voici quelle allusion fait Pascal au procès historique de cette chute : tout en reconnaissant le fait que « *le Pape est premier* » (bien sûr, en honneur !) — il laisse échapper l'exclamation suivante : « *Qu'il était aisé de faire dégénérer cela en tyrannie !* C'est pourquoi Jésus-Christ a posé ce principe : « Que le plus grand parmi vous soit comme le plus petit, et celui qui gouverne, comme celui qui sert » (Luc 22, 26) » (42).

Ainsi donc — comme l'a signalé S. Glagolev (43) — reconnaissant l'autorité de l'Eglise visible, mais y reniant un chef visible et infaillible, Pascal se déclare en désaccord évident avec le catholicisme romain, et tombe, sans même le savoir, d'accord avec l'Orthodoxie. Voilà pourquoi on peut présumer à bon droit qu'il aurait quitté le catholicisme romain s'il avait vécu à l'époque de la proclamation en 1870 du dogme romain sur l'infaillibilité papale (44) !

*
**

Cependant, ce n'est pas seulement pour des raisons théoriques et dogmatiques que Pascal rejette l'idée de l'infaillibilité papale, mais aussi pour des raisons pratiques et morales. La première en est la faveur dont jouissait auprès des papes l'ordre des Jésuites qui, en prêchant une morale relâchée, favorisait les faiblesses et les vices humains. Dans sa XVIII[e] Lettre Provinciale, Pascal cite un texte du pape Saint Grégoire I (Dialog., l. I, c. 4), où ce dernier répond à son interlocuteur étonné : « Pourquoi admirez-vous (c'est-à-dire : vous étonnez-vous) que nous soyons trompés, nous qui sommes des hommes ? » (45). Pascal constate donc que « tous les théologiens demeurent d'accord qu'ils (les papes) peuvent être surpris (c'est-à-dire : induits en erreur) » (46).

Dans une des « Pensées », Pascal se précise ainsi : « *Le Pape est très aisé à être surpris à cause de ses affaires et de la créance qu'il a aux Jésuites ;* et *les Jésuites sont très capables de surprendre à cause de la calomnie* » (47). Ces deux

---

(42) Pensée n° 872 (Œuvres de Pascal, v. XIV, p. 313).
(43) S. Glagolev, Blaise Pascal (dans « Journal théologique » n° 12, p. 743).
(44) ibidem, p. 756.
(45) Œuvres de Pascal, v. VII, p. 45. « Quid miraris, Petre, quia fallimur qui homines sumus... Quid ergo mirum, si ore mentientium aliquando in aliud ducimur, qui prophetae non sumus ? » (Migne, Patrol. lat. t. 77, col. 176).
(46) XVIII[e] Lettre Provinciale (Œuvres de Pascal, v. VII, p. 45).
(47) Pensée n° 882 (Œuvres de Pascal, v. XIV, p. 319).

prémisses établies, Pascal, avec une logique irréfutable, en déduit : « *Toutes les fois que les Jésuites surprendront le Pape, on rendra toute la chrétienté parjure* » (48). Par l'expression « toute la chrétienté », Pascal entend ici tous les vrais chrétiens-catholiques qui tiennent à la véritable morale chrétienne inaltérée qui est incompatible avec la morale relâchée, prêchée par les Jésuites.

Et du fait que cette dernière a été sanctionnée par la plupart des papes, ceci constitue un argument suffisant contre la prétendue infaillibilité papale, et une raison suffisante pour que l'autorité papale soit rejetée par tous les vrais chrétiens-catholiques.

C'est ce que fait remarquer Glagolev, en présumant que, si la doctrine jésuitique n'était que l'affaire de personnes privées, elle n'aurait sans doute fait qu'agacer Pascal, mais du moment qu'elle devenait, par suite de l'approbation papale, une affaire publique (ecclésiastique), « elle devait profondément bouleverser un homme qui voulait être un fils docile de l'Eglise » (49).

Etant donc imprégnées par cet esprit de juste indignation sacrée contre la morale jésuitique, les « Lettres Provinciales » mériteraient à bon droit le nom d'APOLOGIE DE LA MORALE CHRETIENNE, apologie qui vient compléter celle de la foi chrétienne que représentent « Les Pensées ».

Dans sa lutte pour la pureté de la morale chrétienne, Pascal ne s'attaque point aux défauts moraux personnels des Jésuites : ceci n'aurait eu pour résultat que de compromettre le caractère impartial (50) de sa polémique. Ce n'est donc point dans les chutes morales fortuites qu'il constate le véritable péril menaçant la morale chrétienne, mais plutôt dans l'affaiblissement conscient et prémédité que les Jésuites portent aux principes et aux normes mêmes de la morale chrétienne. « Ceux qui aiment l'Eglise — écrit Pascal — se plaignent de voir corrompre les mœurs ; mais au moins les lois subsistent. *Mais ceux-ci* (les Jésuites) *corrompent les lois : le modèle est gâté* » (51).

Dans son « Premier factum pour les curés de Paris », Pascal développe cette même idée : « Ce qu'il y a de plus pernicieux dans les *nouvelles morales*, est qu'elles *ne vont pas*

---

(48) ibidem.

(49) Glagolev, art. cité (revue citée, p. 742).

(50) Dans le « Cinquième écrit des curés de Paris » Pascal déclare : « Comme nous en parlons (des Jésuistes) *sans passion*, bien loin de leur imputer de faux crimes, nous voulons les défendre de ceux dont ils pourraient être suspects, quand ils n'en sont point coupables ; notre dessein n'étant que de faire connaître le mal qui est véritablement en eux, afin qu'on s'en puisse défendre » (Œuvres, v. VII, p. 359).

(51) Pensée n° 894 (Œuvres de Pascal, v. XIV, pp. 327-328).

seulement à corrompre les mœurs, mais à corrompre la règle des mœurs ; ce qui est d'une importance tout autrement considérable. Car c'est un mal bien moins dangereux et bien moins général d'introduire des dérèglements, en laissant subsister les lois qui les défendent, que *de pervertir les lois et de justifier les dérèglements* » (52).

Or, c'est justement ce que pratiquaient les Jésuites par leur condescendance pour les faiblesses humaines. « C'est par cette conduite *obligeante* et *accommodante* — écrit Pascal — qu'ils tendent les bras *à tout le monde* » (53). Du reste, cette tendance universaliste révèle chez les Jésuites un élément psychologique purement personnel que Pascal définit ainsi : « Ils ne peuvent avoir la perpétuité, et *ils cherchent l'universalité ;* et pour cela *ils font toute l'Eglise corrompue,* afin qu'ils soient saints » (54).

Mais c'est justement ici que se manifeste le contraste foncier opposant la « sainteté » jésuitique à la véritable sainteté, contraste finement relevé par Pascal : « *Les Saints subtilisent pour se trouver criminels, et accusent leurs meilleures actions ; et ceux-ci* (les Jésuites) *subtilisent pour excuser les plus méchantes* » (55).

C'est ce qu'ils réalisent au moyen de leurs règles casuistiques, dont la principale est la justification des moyens par le but et par une respective « direction des intentions » qu'un Père Jésuite figurant dans les « Lettres Provinciales » définit ainsi : « *Notre méthode de diriger l'intention consiste à se proposer pour fin de ses actions un objet permis.* Ce n'est pas qu'autant qu'il est en notre pouvoir, nous ne détournions les hommes des choses défendues ; mais quand nous ne pouvons pas empêcher l'action, nous purifions au moins l'intention; et ainsi *nous corrigeons le vice du moyen, par la pureté de la fin* » (56). C'est ainsi que les Jésuites en arrivent à justifier des actions purement immorales, telles que le meurtre, l'adultère, le vol, tout en assoupissant la conscience de leurs ouailles par toutes sortes de constructions

---

(52) ibidem, v. VII, p. 279.

(53) V[e] Lettre Provinciale (Œuvres, v. IV, pp. 300-301).

Un peu plus haut dans cette même « Lettre » Pascal a précisé ainsi l'idée universaliste des Jésuites : « Voici quelle est leur pensée. Ils ont assez bonne opinion d'eux-mêmes pour croire qu'il est utile et comme nécessaire au bien de la Religion que leur crédit s'étende partout, et qu'ils gouvernent toutes les consciences. Et parce que les maximes Evangéliques et sévères sont propres pour gouverner quelques sortes de personnes, ils s'en servent dans ces occasions où elles leur sont favorables. Mais comme ces mêmes maximes ne s'accordent pas au dessein de la plupart des gens, ils les laissent à l'égard de ceux là, *afin d'avoir de quoi satisfaire tout le monde* » (ibidem, p. 300).

(54) Pensée n° 898 (Œuvres, v. XIV, p. 329).

(55) Pensée n° 921 (Œuvres, v. XIV, pp. 347-348).

(56) VII[e] Lettre Provinciale (Œuvres, v. V., p. 86).

mentales, inventées pour le cas. A la vue d'une dépravation aussi évidente, la juste indignation de Pascal éclate : « C'est par cet horrible renversement qu'on a vu ceux qui se donnent la qualité de docteurs et de théologiens, substituer à la véritable morale, qui ne doit avoir pour principe que l'autorité Divine, et pour fin que la charité, une morale toute humaine, qui n'a pour principe que la raison, et pour fin que la concupiscence et les passions de la nature ! » (57).

Ayant perverti ainsi les normes mêmes de la morale chrétienne, les Jésuites n'ont pas laissé intact LE SACREMENT DE LA CONFESSION, ce puissant moyen de l'amendement et du renouvellement moral de l'âme chrétienne. Malgré l'inclination évidente de chacun à justifier ses propres actions, ils accordent à chacun, par complaisance pour la nature humaine, le droit d'apprécier la culpabilité de ses actions et de déterminer, en conséquence, si elles sont sujettes à être confessées ou non.

Pascal souligne donc l'absurdité psychologique, pour tout individu d'une pareille discrimination de ses propres actions : « Les casuistes soumettent la décision à la raison corrompue, et le choix des décisions à la volonté corrompue, afin que tout ce qu'il y a de corrompu dans la nature de l'homme ait part à sa conduite » (58). Par complaisance pour l'homme, ils vont même jusqu'à refuser au prêtre le droit d'interroger le pénitent et de lui demander certaines explications sur les péchés qu'il vient de confesser. A ce propos, Pascal, perplexe, demande à son interlocuteur-jésuite : « Comment, mon Père, j'aimerais autant dire qu'un médecin n'a pas droit de demander à son malade, s'il y a longtemps qu'il a la fièvre. Les péchés ne sont-ils pas tous différents selon ces différentes circonstances, et *le dessein d'un véritable pénitent ne doit-il pas être d'exposer tout l'état de sa conscience à son confesseur avec la même sincérité et la même ouverture de cœur que s'il parlait à Jésus-Christ, dont le prêtre tient la place ?* » (59).

Pour montrer à quel point ces dispositions pénitentielles de Pascal rappellent celles d'un vrai pénitent orthodoxe, il suffira de citer l'exhortation qu'adresse le prêtre au pénitent avant la confession : « *Voilà, mon enfant, le Christ qui assiste invisiblement pour recevoir ta confession ! N'aie pas honte, ni peur et ne cache rien de moi, mais, sans te gêner déclare-moi tout ce que tu as fait, afin de recevoir le pardon de Notre Seigneur Jésus-Christ. Voilà sa sainte icone devant nous, moi, je ne suis qu'un témoin pour rendre devant Lui*

---

(57) Premier factum pour les curés de Paris (Œuvres, v. VII, p. 280).
(58) Pensée n° 907 (Œuvres, v. XIV, p. 335).
(59) Xe Lettre Provinciale (Œuvres, v. V, p. 252).

témoignage de tout ce que tu diras. Si donc tu caches quelque chose de moi, tu auras un double péché. Fais donc attention de ne pas sortir d'ici sans avoir reçu la guérison, puisque c'est dans l'infirmerie (spirituelle) que tu te trouves ! » (60).

Dans leur tendance à s'accommoder aux carences et aux défauts de la nature humaine déchue, les Jésuites vont jusqu'à limiter la pratique de la suprême vertu chrétienne, prescrite par le plus grand commandement de la loi Divine (Matth. 22, 37-38), et notamment L'AMOUR ENVERS DIEU. Selon eux, ce dernier n'est pas absolument nécessaire au salut de l'âme. Aussi tâchent-ils de fixer des délais artificiels durant lesquels le chrétien serait obligé d'aimer Dieu. Certains d'entre les écrivains jésuites trouvent que le chrétien peut se sauver sans observer ce commandement, « de façon que (voyez la bonté de Dieu !))il ne nous est pas tant commandé de L'aimer, que de ne Le point haïr » (61).

Devant cette profanation presqu'ironique, Pascal ne peut plus retenir son indignation : « Ne suffisait-il pas d'avoir permis aux hommes tant de choses défendues, par les palliations que vous y avez apportées !.. Mais on passe encore au delà, et la licence qu'on a prise d'ébranler les règles les plus saintes de la conduite chrétienne, se porte jusqu'au renversement entier de la loi de Dieu. On viole *le grand commandement qui comprend la Loi et les Prophètes* (Matth. 22, 36-40). On attaque la piété dans le cœur ; on en ôte l'esprit qui donne la vie ; on dit que l'amour de Dieu n'est pas nécessaire au salut ; on va même jusqu'à prétendre, que *cette dispense d'aimer Dieu est l'avantage que Jésus-Christ a apporté au monde*. C'est le comble de l'impiété ! Le prix du sang de *Jésus-Christ* sera de nous obtenir la dispense de L'aimer ! Avant l'Incarnation on était obligé d'aimer Dieu ; mais depuis que « *Dieu a tant aimé le monde qu'Il lui a donné Son Fils unique* » (Jean 3, 16), le monde racheté par Lui sera déchargé de L'aimer ! Etrange théologie de nos jours ! On ose lever l'*anathème* que Saint Paul a prononcé *contre ceux qui n'aiment pas le Seigneur Jésus* (I. Corinth. 16, 22). On ruine ce que dit Saint Jean, que *qui n'aime point demeure en la mort* (Ie. Jean 2, 14) ; et ce que dit Jésus-Christ même, que *qui ne L'aime point, ne garde point Ses préceptes* (Jean 14, 24). Ainsi on rend dignes de jouir de Dieu dans l'éternité ceux qui n'ont jamais aimé Dieu en toute leur vie. Voilà le mystère de l'iniquité accompli ! » (62).

---

(60) Trebnik — Ordo du sacrement de la Confession.

(61) Xe Lettre Provinciale (Œuvres, v. V, p. 271). Cf. P. Antoine Sirmond, « Défense de la vertu », IIe tr., 1 sect.

(62) Xe Lettre Provinciale (Œuvres, v. V, pp. 273-275).

Dans cette tirade inspirée, Pascal touche à l'essence même de la doctrine orthodoxe sur l'amour envers Dieu, en tant que sentiment permanent qui, étant opéré par la grâce, pénètre tout l'être de l'homme et dirige toute sa vie. C'est ce qu'exprime Saint Macaire le Grand en ces termes : « *Le chrétien doit se rappeler constamment Dieu, puisqu'il est écrit : « Tu aimeras donc le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur* » (Deutéronome 6, 5). *De sorte que tu dois aimer le Seigneur non seulement lorsque tu entres dans la maison de prière, mais aussi pendant que tu te trouves en chemin, et que tu parles, et que tu manges — rappelle-toi Dieu constamment, aime-Le et sois attaché à Lui !* » (63).

*
**

Il est donc évident et incontestable que, tout en demeurant *de jure* catholique romain, Pascal a été *de facto* étranger aux idées et à l'esprit du catholicisme, et qu'il se rapproche considérablement de ceux de l'Orthodoxie. Il est donc probable que, s'il avait pu connaître l'Eglise Orthodoxe, il y aurait sans doute adhéré, tel son compatriote l'ABBE GUETTEE, historien ecclésiastique du XIXe siècle, qui, sans avoir eu non plus de notion précise de l'Eglise Orthodoxe, est arrivé tout seul à la vérité orthodoxe, grâce à ses investigations impartiales, et qui, plus tard, s'est converti à l'Orthodoxie (64).

Il existe entre les figures de ces deux célèbres français une étonnante affinité similaire. De même que Pascal a lutté, au nom de l'ancienne tradition de l'Eglise, contre la suprématie et l' « infaillibilité » papale, de même le Père Guettée a été guidé dans sa lutte contre le papisme par « *le témoignage constant des Eglises apostoliques* », contenu dans « *les écrits apostoliques* », ainsi que dans « *les écrits des Pères de l'Eglise reconnus comme interprètes de la doctrine acceptée de leur temps* » et dans « *les décisions des conciles, surtout des conciles œcuméniques, échos de la foi de leur époque* » (65). Tout comme Pascal avait attaqué et stigmatisé les abus jésuitiques dans la morale chrétienne, de même le P. Guettée a rédigé une « *Histoire des Jésuites* » (en 3 volumes) qui, selon sa propre expression, représente « *un véritable réquisitoire contre cette affreuse société* qui a rempli le monde de ses erreurs, de ses intrigues, de ses vilénies » (66).

---

(63) Migne, Patrol. gr., t. 34, col. 773).

(64) Dr. Wladimir Guettée, Souvenirs d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe, Paris 1889, pp. 353 et ss.

(65) ibidem, p. 367.

(66) ibidem, p. 273.

Partant donc de ces analogies idéologiques entre Pascal et le Père Guettée, nous pouvons présumer à bon droit que, si Pascal avait connu l'Eglise Orthodoxe, il y aurait trouvé en abondance tout ce que désirait son âme chrétienne, croyante et assoiffée de justice. Et sans doute serait-il devenu, comme plus tard le Père Guettée, un adepte fidèle et fervent de la Sainte Eglgise Orthodoxe. Mais si Pascal n'a pu le devenir, pour la simple raison objective qu'il ne pouvait connaître à son époque l'Orthodoxie, cela n'empêche pas du tout de le considérer comme un « ORTHODOXE D'ESPRIT ». Il a été, de même que le Père Guettée, un précurseur lointain des français orthodoxes d'aujourd'hui qui, attirés par la lumière de la vérité orthodoxe, viennent, surtout durant ces dernières dizaines d'années, se rattacher à la Sainte Eglise Orthodoxe.

Le fait même que Pascal et le Père Guettée, ainsi que leurs adeptes, connus et inconnus jusqu'à ce jour, sont arrivés objectivement et impartialement à la vérité orthodoxe, prouve suffisamment que l'*Orthodoxie est la véritable foi du Christ, à laquelle tend l'âme chrétienne.*

Jadis Tertullien, ancien apologiste du christianisme, ayant trouvé même chez les païens des traits de chrétienté, avait proclamé la maxime que « *l'âme humaine est chrétienne par nature* » ; en vertu des constatations établies, nous allons plus loin et nous affirmons à bon droit que « L'AME CHRETIENNE EST ORTHODOXE PAR NATURE » !

Archimandrite Serge (Yazadjieff).

Sofia, Académie Théologique 1961.

ПРЕПОДОБНЫЙ СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ СВОЕГО ВРЕМЕНИ

Мне хотелось бы рассмотреть в настоящей статье несколько характерных мест из *Огласительных Слов* пр. Симеона Нового Богослова (1), в которых отражается отношение этого духовного писателя и мистика к политической и социальной действительности своего времени и оценка ее им. Пр. Симеон Н. Б. не был политическим писателем интересы его всецело сосредоточены на вопросах духовной жизни, вполне естественно поэтому, что прямых политических высказываний у него не встречается. Тем не менее, даже говоря о духовной жизни или об отношениях между человеком и Богом, пр. Симеон Н. Б. любит пользоваться образами и примерами, заимствованными из общественной жизни, и в этих образах часто проглядывает его отношение к ее явлениям. Так, например, повторяя вслед за ап. Павлом (1 Кор. 1. 27-28), что «оставив мудрых и сильных и богатых мира, Бог избрал по неизреченной Своей благости немощных и немудрых и бедных мира» (2), Симеон Н. Б. делает следующее противопоставление между Божественным и земным царством: «Люди отвращаются их (т. е. немощных, немудрых, бедных), земной царь не переносит

---

(1) **Огласительными Словами (** Λόγοι Κατηχητικοί или Κατηχήσεις) называются в рукописях духовные поучения пр. Симеона Нового Богослова (949-1022) монахам монастыря св. Маманта в Константинополе, где пр. Симеон был игуменом. Они были произнесены в последние два десятилетия десятого века. Их греческий текст, в подлиннике до сих пор не изданный, печатается в настоящее время в серии святоотеческих творений *Sources Chrétiennes.* См. мои статьи: The writings of St. Symeon the New Theologian, *Orient. Christ. Period.* 20 (1954) 298-328; Преподобный Симеон Новый Богослов и Никита Стифат — История текста Огласительных Слов, Вестник Р. З. Е. Э. 37 (1961) 41 - 47.

(2) Огласит. Сл. 2.

их вида, начальствующие от них отврачиваются, богатые их презирают и, когда встречают их, проходят мимо, как будто бы они не существовали, и общаться с ними никто не считает желаемым, а Бог, Которому служат безчисленные множества ангелов, все содержащий словом Своей силы, Кого великолепие непереносимо для всех, не отказался стать отцом и другом и братом этих отверженных, но захотел воплотиться, чтобы стать подобным нам по всему кроме греха, и сделать нас причастниками Своей славы и царства» (3). В этом отрывке из Второго Оглас. Слова интересно не только яркое описание, как «богатые» с отвращением и презрением относятся к «немощным и бедным» и как «царь» даже «не переносит их вида», но и само противопоставление «земного царя» небесному Царю, Богу, Который в отличие от земного не отказался обнищать и стать человеком, подобным нам, нашим братом. Как видно отсюда, пр. Симеону Н. Б. была чужда мысль будто бы «земной царь» является образом Бога на земле и что земное царство есть отражение Царства Небесного. Наоборот, земное царство с всеми его порядками представляется ему противоположностью Царству Божиему.

Еще более ярко выражено отношение пр. Симеона Н. Б. к царям и сильным мира сего в длинном отрывке из Пятого Оглас. Слова, описывающем Страшный Суд. Христос обращается там к «царям и властителям и военоначальникам» (4) со следующими словами (после того, как Он привел им в пример Давида и других праведных древности): «Почему вы не были подражателями ему (Давиду) и подобным ему? Или, может быть вы считали себя более славными и богатыми, чем он, и потому не захотели смириться (пред Богом)? Жалкие и несчастные, вы, будучи тленными и смертными, захотели стать единодержцами и миродержцами (μονοκράτορες καί κοσμοκράτορες). И, если только находился кто-нибудь в другой стране, не желающий вам подчиняться, вы превозносились над ним, как над вашим ничтожным рабом, и не выносили его неподчинения, хотя и он был таким же, как и вы, рабом Божиим, и у вас не было никакого преимущества пред ним. А Мне, вашему Творцу и Владыке, вы не хотели подчиниться... Разве вы не слыхали, как я говорил: «Желающий в вас быть первым, да будет самым последним, рабом и служителем всех»? Как вы не боялись... впасть в гордость от этой пустой славы и стать преступниками этой моей заповеди... Но вы презрели Мои заповеди, как будто это были заповеди одного из отверженных и слабых» (5). В основ-

---

(3) Огласит. Сл. 2.
(4) Огласит. Сл. 5.
(5) Огласит. Сл. 5.

ном эти строки имеют чисто религиозный характер. «Цари» обвиняются в нарушении заповедей Господних, в гордости и властолюбии, в восстании на Бога, в нежелании смириться пред Ним. «Смертные и тленные», они стремятся стать едиными властителями вселенной и угнетают других людей, подобных им созданий Божиих. Более того, весь строй земного царства, основанный на гордости и насилии, противопоставляется Царству Божиему, основанному на смирении и служении. Но в этих общих христианских суждениях можно усматривать критику (тоже христианскую) конкретных явлений современной Симеону исторической действительности. Так, выражениями μονοκράτορες и κοσμοκράτορες (единодержцы и миродержцы) характеризуются две основные социально-политические тенденции царей македонской династии, императора Василия II Болгаробойцы, современника пр. Симеона Н. Б., в частности. Первая из них выражалась в стремлении македонских императоров сломить внутри империи всякую социальную силу, способную противостоять им и ограничить их власть. Такой социальной силой была византийская земельная аристократия, малоазийские крупные землевладельцы прежде всего. Такое стремление византийских царей характеризуется у пр. Симеона, как их желание стать «единодержцами» (μονοκράτορες). Другая тенденция тех же царей — их стремление расширить пределы империи и достичь мирового господства — характеризуется у него, как желание быть «миродержцами» (κοσμοκράτορες) (6). Обе эти тенденции, как мы видели, рассматриваются у Сименона Н. Б., как противоречущие заповедям Христовым и осуждаются им от лица Христа на Страшном Суде. Острота этого осуждения видна из того, что выражение κοσμοκράτωρ , применяемое к царям, на церковном языке обычно относится к «князю мира сего», Сатане, и к злым духам вообще (ср. Еф. 6. 16), в отличие от слова Παντοκράτωρ (Вседержитель), применяемого к Богу. Нужно, однако, подчеркнуть, что пр. Симеон не отвергает царскую власть, как таковую, и не противопоставляет ей какой-нибудь другой образ правления, но осуждает с христианской точки зрения греховные тенденции царской власти и противопоставляет дурным и грешным царям (своим современникам, можно думать) древних праведных

---

(6) См. об этом: G. Ostrogorsky. Geschichte des Byzantinischen Staates. München, 1952, S. 217-228 (Der Kampf der Zentralgewalt gegen die Feudalmächte), S. 228-238 (Die Epoche der Eroberungen), S. 238-252, Höhepunkt der byzantinischen Machtentfaltung: Basileios II.

и угодных Богу царей, хотя и не называет их по имени, как он это делает, когда говорит о святых патриархах и епископах (7).

Очень интересно отношение пр. Симеона Н. Б. к частной собственности и социальному неравенству. Вот, что он говорит об этом в своем Девятом Огласительном Слове: «Существующие в мире деньги и имения являются общими для всех, как свет и этот воздух, которым мы дышим, как пастбища неразумных животных на полях, на горах и по всей земле. Таким же образом все является общим для всех и предназначено только для пользования его плодами, но по господству никому не принадлежит. Однако, страсть к стяжанию, проникшая в жизнь, как некий узурпатор (8), разделила различным образом, между своими рабами и слугами, то, что было дано Владыкою всем в общее пользование. Она окружило все оградами и закрепила башнями, засовами и воротами, тем самым лишив всех остальных людей пользования благами Владыки. При этом, эта бесстыдница утверждает, что она является владетельницей всего этого и спорит, что она не совершила несправедливости по отношению к кому бы то ни было. С другой стороны, слуги и рабы этой тираннической страсти становятся не владельцами вещей и денег, полученных ими по наследству, но их дурными рабами и хранителями. И если они, взяв что-нибудь или даже все из этих денег из страха угрожаемых наказаний или в надежде получить сторицею или склоненные несчастиями людей, подадут находящимся в лишениях и скудости, то разве можно считать их милостивыми или напитавшими Христа или совершившими дело, достойное награды? Ни в коем случае, но как я утверждаю, они должны каяться до самой смерти в том, что они столько времени удерживали (эти материальные блага) и лишали своих братьев пользоваться ими (9). Как мы видим, пр. Симеон Н. Б. считает, что «деньги и имения» должны быть «общими» для всех, «как свет и воздух, которым мы дышим». — «Все это предназначено только для пользования его плодами, но по господству никому не принадлежит». Страсть к стяжанию, по мнению Симеона, является причиной появления частной собственности. Эта страсть порабощает человека, и он из господина над материальными благами становится их рабом и хранителем. Милостыня к бедным отнюдь не исправляет этого гре-

---

(7) За исключением ветхозаветного царя Давида. Интересно, что среди праведных патриархов Симеон упоминает Игнатия (наряду с Тарасием и Мефодием). Огласит. Сл. 5.

(8) τύραννος В византийскую эпоху это слово имело значение «узурпатор», «захватчик власти», в противоположность законному правителю.

(9) Огласит. Сл. 9.

ховного порядка вещей и не оправдывает человека пред Богом, ибо она имеет частичный характер и лишена бескорыстия.

Еще более резкое осуждение социальной несправедливости находится в другом месте того же Девятого Слова: «Дьявол внушает нам сделать частной собственностью (ἰδιοποιήσασθαι) и превратить в наше сбережение (ἀποθησαυρίσαι) то, что было предназначено для общего пользования, чтобы посредством этой страсти к стяжанию навязать нам два преступления и сделать виновными вечного наказания и осуждения. Одно из этих преступлений — немилосердие, другое — надежда на отложенные деньги, а не на Бога. Ибо, имеющий отложенные деньги, не может надеяться на Бога. Это ясно из того, что сказал Христос и Бог наш: «Где», говорит Он, «сокровище ваше, там будет и сердце ваше». Поэтому тот, кто раздает всем из собранных себе денег, не должен получить за это награды, но скорее остается виновным в том, что он до этого времени несправедливо лишал их других. Более того, он виновен в потере жизни тех, кто умирал за это время от голода и жажды. Ибо он был в состоянии их напитать, но не напитал, а зарыл в землю то, что принадлежит бедным, оставив их умирать от холода и голода. На самом деле он убийца всех тех, кого он мог напитать» (10). Таким образом, пр. Симеон Н. Б. учит здесь о возникновении частной собственности, как следствии внушения дьявола. Грехевность, порождаемая ей, состоит в немилосердии к бедным и в уповании на богатство, а не на Бога. Милостыня не в состоянии оправдать богатых. Они не перестают быть «убийцами» бедных, умирающих от голода.

В качестве общего вывода из вышеприведенных отрывков из Огласительных Слов пр. Симеона Н. Б. можно сказать, что в них он живо откликается на социально-политические явления своего времени — императорский строй с его стремлениями к единодержавию и внешней экспансии, с отчужденностью его носителей и всего правящего слоя от народных масс, на социальное неравенство византийского общества, основанного на частной собственности и на накоплении материальных средств имущими слоями, на бедность и голод среди народа. Подход его, однако, ко всем этим явлениям не политический или социальный, а чисто религиозный, духовный, христианский. Никаких политических или социальных программ он не предлагает. Более того, можно даже сказать, что материальная бедность, как таковая, не рассматривалась пр. Симеоном, как зло, она может даже быть путем подражания Христу. «Бог стал для тебя», пишет он, «бедным челове-

---

(10) Огласит. Сл. 9.

ком, должен и ты, верующий в Него, стать подобным Ему бедным. Он стал бедным по человечеству, а ты беден по Божеству... Обеднел Он, чтобы тебя обогатить, чтобы передать тебе богатство Своей благодати. Он потому восприял плоть, чтобы ты приобщился Его Божеству» (11). Иначе говоря, подлинная нищета состояла для Симеона в отчуждении от Бога, а подлинное богатство в соединении с Ним. Но он усматривал в социальном неравенстве византийского общества грех немилосердия и небратолюбия, в частной собственности проявление страсти к стяжанию, в личном накоплении богатств признак маловерия, в политике царей выявление гордости, презрения к людям и восстания на Бога, в их земном царстве противоположность Царствию Божию. Было бы поэтому исторически неправильным видеть в этих духовных оценках пр. Симеона Н. Б. отражение или проявление каких-нибудь политических или классовых интересов или тенденций его эпохи, хотя социально-политические черты ее и отражаются у него, как мы могли видеть, очень ярко (12). Высказывания пр. Симеона Н. Б. принадлежат не столько к истории политической и социальной мысли Византии, сколько к истории духовной жизни и учения Православной Церкви. Это прежде всего яркое выражение христианской совести, бескомпромисно непримиримой ко всякому греху и отступлению от Бога.

Архиепископ Василий.

---

(11) Огласит. Сл. 9.

(12) Попытка изобразить пр. Симеона Н. Б. представителем или идеологом определенного социального класса неизбежно натолкнулась бы на ряд трудностей и противоречий. Например, поверхностный наблюдатель мог бы усмотреть в осуждении Симеоном стремлений царей к единодержавию выражение взглядов византийской земельной знати, боровшейся против такой политики императорской власти, тем более, что Симеон и по рождению принадлежал как раз к малоазийской аристократии, наиболее активной и влиятельной части класса крупных землевладельцев (как об этом свидетельствует его биограф, Никита Стифат — см. Vie de Syméon... *Orient. Christ. Analec.* 12 (1928), 2. 4-5). Но как тогда объяснить его не менее резкое осуждение желания тех же царей стать «миродержцами», их стремления к расширению пределов империи? Ведь как раз эта экспансионистская политика македонских императоров поддерживалась и даже в известной степени вдохновлялась малоазийской земельной знатью, как это правильно отмечает Г. А. Острогорский (цит. соч. стр. 232). Да и взгляды пр. Симеона Н. Б. на дьявольский характер собственности и на богатых, как на «убийц» бедных вряд ли могли выражать убеждения состоятельных кругов. Но и выразителем интересов бедных классов он тоже не был, в его творениях не видно желания социальных перемен, нет программы общественных реформ. Было бы совершенно неправильно «наклеивать» на такого сложного и глубокого духовного писателя, каким был пр. Симеон Н. Б., тот или другой классовый «ярлык».

О ТАК НАЗЫВАЕМОМ РАЗЛИЧИИ ВИДОВ ЦЕРКОВНОГО СТРОЯ В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ

(Продолжение)

2. ПОСЛЕАПОСТОЛЬСКАЯ ЭПОХА

Церковный строй на Западе (Рим — Коринф).

Древнейшим текстом, рассматриваемой нами эпохи, является так называемое *Первое послание св. Климента к Коринфянам* (96 г.), написанное «от лица Церкви Римлян», согласно общепринятого предания Климентом I-м Римским, по поводу важного события, происшедшего в Коринфе. «Некоторые дерзкие и низкие лица» там добились того, что «церковь выгнала неких пресвитеров» достойной жизни, отстранив их от служения, которое они несли непорочно и честно». Личный характер спора (Гарнак) показал, что хотя церковный строй Рима и Коринфа был одинаковым («пресвитеры» или «епископы-диаконы»), члены каждой из этих церквей понимали по-разному его незыблемость. Коринфская церковь полагала, что она могла извергнуть избранных обществом пресвитеров; римская же церковь, наоборот, считала, что «Апостолы... от Господа Иисуса были посланы, Иисус Христос же от Бога. И то и другое было в порядке и по воле Божией». Кроме того, «проповедники Евангелия не без причины поставили по странам и городам начатки тех, кто уверовал, испытав их Духом, во епископы и диаконы; ибо давно уже было написано про епископов и диаконов и Писание негде говорит: Поставлю епископов их в правде и диаконов в вере (Ис. 60,17). И что удивительного в том, если те, которым Бог во Христе вверил сие дело, поставили их» (гл. 40-43,1). Наконец, Апостолы «узнали от Господа Иисуса Христа, что предстоит распря о звании епископства. Именно поэтому те, кто получил совершенное ведение, поставили вышеименованных и более того: они заповедали, чтобы, после их смерти, другие, испытанные, наследовали их служение». Итак, заключает св. Климент: «мы думаем, что те, которые были поставлены ими (апостолами) или, после них, другими достойными мужами, при чем и вся Церковь дала на это свое согласие, которые непорочно служили стаду Христову в смирении, мире и кротости, о ко-

торых много лет все хорошо свидетельствуют, несправедливо отстраняются от служения. Ибо грех наш не мал, если мы извергнем из епископства тех, кто безпорочно и в святости приносили дары».

Выводы: 1) Св. Климент не только стремится восстановить мир в Коринфе, но утверждает божественное происхождение иерархии, основывая ее на Св. Писании (в Ветхом Завете на измененном месте Ис. 60,17) и на схеме: Бог — Христос — апостолы — епископы и диаконы. Таким образом он приводит неопровержимую аргументацию для возвращения отвергнутых коринфских пресвитеров.

Такая постановка Римом вопроса о незыблемости поставления «пресвитеров» или «епископов и диаконов», как кафолического и канонического принципа, являет «в зачатке» учение о неизгладимости (character indelebilis) священства. Здесь мы видим несомненно один из этапов образования «кафолического церковного права» (1). Думается, что Климент, обращаясь к коринфянам, не употребляет термина «рукополагать» и подчеркивает слово «поставлять», встречающееся в Послании к Титу, именно по этой причине, желая лишить всякого основания мнение коринфян, почерпнутое повидимому из текстов, дающих право избравшему извергнуть избранного из епископского служения. Церковь «дает свое согласие» при поставлении клириков (отсюда «аксиос», т. е. то, что мы и в наше время говорим при хиротониях и что встречается уже в 4-ой главе Послания св. Игнатия к Ефесянам).

2) Употребление в I-м послании Климента двойного термина «епископы и диаконы» в контексте с библейским обоснованием священства, как такового, свидетельствует, что употребление этого термина в Ветхом Завете, который считался в Церкви Священным Писанием до составления новозаветного канона, и у апостола Павла (в посланиях к Ефесянам и Филиппянам) сделало его термином библейским. Им пользовались, как вторым термином для обозначения всего клира в целом, тогда как слово «пресвитеры» употреблялось в ежедневном обиходе. Второе послание Климента является веским доказательством сказанного. С другой стороны, «пресвитеры» могли, как напр. в Ефесе (см. Деян. 20, 17) носить, в качестве второго, наименование «епископы» и таким образом пресвитеры = епископам. Диаконы же, как помощники, не упоминаются, как это было напр. в Иерусалиме (см. выше).

3) Отсюда явствует, что *Дидахи* пользуется редким библейским термином «епископы и диаконы» (Рим и Алек-

1) H. Lietzmann, *Gesch. d. alten Kirche*, стр. 204.

сандрия были связаны между собою и входили в состав Запада), потому что документ этот, по своему характеру, является миссионерским учебником для просвещенных. Поэтому неправильна постановка вопроса Гарнаком: почему не упоминаются пресвитеры в *Дидахи?* Равнозначимость употреблявшихся на Западе терминов «пресвитеры» и «епископы» утверждается, кроме приведенных примеров, не только т. наз. 2-м посланием Климента (1), но главным образом посланием св. Поликарпа к Филиппянам, которое утверждает, что в Павловой общине вместо «епископов-диаконов» (Филип. I,1) мы находим «пресвитеров-диаконов». К тем же выводам приводит и *Пастырь* Ерма.

4) Пресвитеры (= епископы) «приносят дары епископства» (божественную Евхаристию) и управляют Церковью. Их главное служение — быть «епископами-литургами» (См. материалы у Ф. Герке, стр. 112).

5) Характерно то, что 1-е послание Климента (59,3) употпребляет термин «епископ» (ὁ ἐπίσκοπος) для обозначения Бога (срв. I Петр. 2,25, где слова «Пастырь-Епископ» применяются к Христу) в то время когда такое употребление существовало не исключительно на Западе, но и еще раньше на Востоке, как о том свидетельствует надписание послания св. Игнатия к Поликарпу. Термин «Архиерей» применялся к Христу (36, 1, 61, 3 и 64).

6) Все это, в связи с почитанием смирения, как добродетели христиан и в особенности служителей (2). (Это видел и Гарнак в своей *Einführung in die alte Kirchengeschichte. I. Klemensbrief*, 129, с. 126, сл. *Demut*, объясняет во-первых то, что 1-е послание св. Климента анонимно, во-вторых тот факт, что очень мало имен епис-

---

1) Древняя христ. проповедь (т. н. 2-е посл. Клим. римского (или коринфского) происхождения, так же как и **Пастырь** Ерма, подтверждает, что в особенности на Западе господствовал термин «пресвитеры». Диаконы не всегда упоминались, т. к. они не совершали самостоятельно таинств и не были пастырями народа.

2) Такой дух исключает перевороты и захваты власти. Смиренные служители не были способны на подобные поступки и потому они и не оставили нам своих имен. Хорошо, что до нас хотя бы случайно дошли вышеозначенные отрывки. Дух смирения 1-го послания Климента отражает тогдашний дух, господствовавший не только в Риме, но и во всей Церкви. Если признать, что совершился переворот, то встает вопрос, почему не было на него реакции в тех местах, где апостольское предание харизматиков было сильно, т. е. в Антиохии и Коринфе. Но дело в том, что никакого переворота не было и не могло быть. Этот пункт будет шире изложен во 2-м томе нашего исследования.

копов первых двух веков дошло до нас (1) и в-третьих колебания Запада перед употреблением термина «епископ» вплоть до св. Иринея. Запад дольше придерживается старого словоупотребления ввиду особых обстоятельств (ереси здесь не угрожали единству, как на Востоке).

7) Римской и Коринфской, как и вообще западными церквами, управляют «пресфитеры», повидимому коллективно, как свидетельствует еще один западный текст, т.н. *Второе послание Климента*, где говорится только о «пресвитерах». Тем не менее третий западный текст дает нам интересный элемент, заслуживающий особого внимания потому, что его можно сопоставить с другими, подобными ему элементами на Востоке (у св. Игнатия).

Пастырь Ерма, книга хотя и пророческая, описывающая церковный строй времени св. Климента I-го (88-97) без строгой точности, все же свидетельствует, что «начальники» Церкви (Вид. III, 9,7) назывались «апостолами и епископами», «учителями и диаконами» (Вид III, 5,1), или «апостолами и учителями» (Прит. 9,25-6) и «диаконами и епископами» (2). В ежедневном употреблении, однако, они именовались «пресвитерами» (Вид. II. 4, ср. III, 1,8).

Еще яснее то, что в первом видении Церковь представляется, как «пресвитера» (старица) и спрашивает Пастыря, передал ли он книгу пресвитерам; он же отвечает: «я отказался...». «Хорошо сделал», говорит она. «Когда же я закончу все эти слова, они через тебя сделаются известными всем избранным. Ты напишешь две книги и пошлешь одну Клименту, другую «Начертанной» Γραπτῇ (Климент же пошлет другим городам; ему поручено (слово ἐπιτέτραπται употребляется в характерном смысле власти, данной кесарю Октавиану Августу, о чем у Страбона 17, 840). Она добавляет: «Начертанная же посоветует вдовицам... а те прочтут ее в этом городе с пресвитерами, предстоящими Церкви (2). То мнение, что здесь все остается неустановленным, что Климент, возможно, был епископом, пресвитером или диаконом, или же ничем из трех, является мнением произвольным. Произвольно также различие между терминами «епископы»

---

1) Евсевий (Церк. Ист. III, 37) говорит: «Так как нам невозможно поименно перечислить всех тех, кто первые наследовали апостолам и стали пастырями и евангелистами во вселенской Церкви, мы письменно упоминаем только тех, имена которых доныне сохранили нам памятники апостольского учения». После этого он говорит о свв Клименте, Папии и др.

2) В Риме мы не видим противупоставления харизматиков постоянным служителям, но возможно, что дело здесь в каких либо местных разногласиях между пресвитерами. Dibelius *Ergaenzungsband zum Handbuch zum N. T. Lietzmann.* Противуположное мнение лишено оснований.

и «пресвитеры» при наличии приведенных примеров. Нам кажется более обоснованным то мнение, что Климент не только принадлежал к пресвитерам, предстоящим Церкви, но что, ввиду юрисдикции, данной ему, как в самом городе, так и вне Рима, он был превознесен над ними. То, что упоминается имя только одного Климента, нам кажется характерным для раннего обычая выделять одного из пресвитеров-епископов, и именно по преимуществу пресвитера, имеющего епископские обязанности. Такой пресвитер еще не именуется епископом по тем причинам, которые мы уже видели. Хотя *Liber Pontificalis* и позднего происхождения (1), однако, памятник этот не лишен известного значения; наоборот, то, что он нам передает, достойно всяческого внимания, в частности, самый факт упоминания только имени возглавителя Римской Церкви. Примеры Иакова и Климента, Игнатия и Поликарпа (о чем ниже) свидетельствуют о том, что искать степень епископства только там, где употребляется термин «епископ», было бы ошибкой науки. Это основное положение привело нас к мысли, что быть может вначале христиане в ежедневном употреблении пользовались только именем возглавителя своей церкви, т. е. «пресвитера»-предстоятеля (I Тим. и Иустин *Апол.* 1,67). Смиренные возглавители церквей первых восьмидесяти лет, а на Западе еще позже, не воспринимали церковное служение, как власть, а смотрели на него, как на служение общественное (1-е посл. св. Климента) и нисколько не интересовались титулами. На основании *Пастыря* Ерма можно только предполагать о личных разногласиях в некоторое определенное время (140-155) и ничего более.

Из вышеизложенного мы делаем два вывода: 1 — Ветхозаветный термин «пресвитеры» получил широкое обиходное употребление и преобладал во всех церквах, в особенности на Западе. Термин «епископы» не употреблялся отдельно, но обычно, на Западе, вместе со словом «диаконы». Этот характерный факт может, в частности, разрешить и знаменитую проблему о происхождении *Дидахи*, оспариваемым между Сирией и Египтом. Сирия была исключена нами по причинам, излагаемым ниже. 2 — В повседневной жизни Церкви мы предполагали употребление только имени ее возглавителя.

К этому добавим и третье заключение, а именно, что под влиянием св. Климента и отношений между Ефесом и Римом, термин «пресвитер», употребляемый во 2-м и 3-м посланиях ап. Иоанна, повидимому, долго удержался на Западе, где образовалось и множественное число «пресвитеры», но в другом смысле. Следовательно, мы имеем четыре употребления слова «пресвитеры». Гарнак недоуме-

1) Harnack, *Mission*, изд. 4-е, стр. 318.

вал, как наши предки могли различать первые два употребления:

1 — Старые по возрасту (πρεσβύτερος — старец).

2 — Пресвитеры Церкви — подлинная загадка, требовавшая объяснени.

3 — Пресвитеры с именем или титулом епископа (Антиохия, Малая Азия) «Поликарп и пресвитеры с ним», «епископы и пресвитеры».

4 — Пресвитеры то же, что епископы (1) в современном нам смысле. Последнее слово «епископы» употребляется в его современном значении впервые в христианской литературе (да и то только дважды в первое столетие жизни Церкви) в многозначительной фразе св. Игнатия: «Епископы, поставленные по всей вселенной, преданы всем своим существом Иисусу Христу» (Еф. III, 2; срв. Филад. 10,2).

Об употреблении термина «пресвитеры» для обозначения епископства на Западе до конца I-го века свидетельствуют св. Ириней и Евсевий (2).

---

1) Т. обр. до II-го в. существует два употребления термина «епископы»: А) «епископы, пресвитеры» в одном и том-же городе; Б) «епископы» — множественное число от «епископ», так-же как в наше время.

2) Архим. Василий Стефанидис в своей **Церковной Истории** (стр. 40), изданной в 1948 г., замечает: «Можно было бы ожидать, что единоличное епископское достоинство (мы увидим почему мы считаем такое понятие ошибочным на основании св. Игнатия) появилось впервые в Риме, гнезде монархизма». Это замечание справедливо. Однако, имея в виду, что мы говорим о конце I-го века и притом о I-м послании св. Климента, послании христианского смирения, было бы правильнее сказать, что мы ожидали, что автор послания, глава пресвитерского состава и предстоятель или епископ-пресвитер, так как иначе себя выдвинет. Но глубокое смирение предстоятеля Римской Церкви проявилось и в анонимности его послания, отправленного от имени всей его церкви к Церкви Коринфской. В. Стефанидис отмечает также следующее: 1-е послание Климента (конец I в.), **Пастырь** Ерма (начало, скорее середина 2-го в.), т. е. тексты, написанные в самом Риме, и послание св. Игнатия к Римлянам, не говорят о едином епископе, т. е. о единоличном епископском достоинстве. Об этом мнении покойного профессора следует судить в свете вышеизложенного. О **Пастыре** же Ерма см. выше. Св. Иустин, о котором также говорит Стефанидис, живший в середине II-го в., упоминает только предстоятеля братьев (I **Апол.** гл. 65). Для нас это означает, что в Риме еще относятся с осторожностью к термину «епископ», который в Ветхом Завете применяется к Богу. Об этом же свидетельствует и 1-е послание Климента. Однако, следующее замечание покойного профессора очень справедливо: Св. Ириней в конце II в. пишет о тех, которые были до Сотера (римского епископа 166—174) «пресвитеры, предстоящие Церкви(Римской)». Обращаясь к папе Виктору около 192 г. он пишет о «пресвитерах» правивших до этого папы (там-же гл. 15) и приводит папу Аникиту Римского, говорившего, что нужно держаться обычая пресвитеров бывших до него (там-же гл. 16). В этих посланиях епископы именуются «пресвитерами». См. нашу статью о В. Стефанидис, в ежегоднике богословского факультета Афинского университета 1956 — 57 гг., стр. 18.

Б. — ВОСТОЧНЫЕ ЦЕРКВИ

1. *Св. Игнатий.* В семи посланиях Св. Игнатия (к Ефесянам, Магнисянам, жителям Тралли, Римлянам, Смирнянам, Филадельфийцам и к Поликарпу) мы отметим три пункта. Два из них всем известны:

а) Возвышение роли епископа в местной Церкви (Смир. гл. 8). Однако, после изучения каждого отдельного текста, мнение, принятое новейшими историками (протестантскими, римокатолическими и православными) относительно «единоличного епископата» представляется проблематичным, на основании многих текстов Игнатия, в особенности в послании к Филадельфийцам гл. 4 (1).

б) Ясное изложение учения о существовании трех степеней священства в Антиохийской Церкви, находившейся, по свидетельству Апостольских Деяний, в руках харизматиков (до 60 г.) производит особое впечатление потому, что встает вопрос: каким образом совершилось такое изменение в стране, сильно влиявшей на пути Церкви и ее миссию, начиная уже с 42 года? Не было ли бы более естественным найти здесь борьбу между духом (Geist) и служением (Amt), т. е. харизматиками и постоянными служителями? Но о такой борьбе нам ничего не передается. Этот вопрос более важен, чем проблемы встающие в связи с *Дидахи* и *Пастырем* Ерма потому, что до конца I-го века и особенно по разрушении Иерусалима Титом (в 70 г.) Антиохийская Церковь из язычников пребывала во главе всей Церкви (2).

в) Хотя св. Игнатий неоднократно упоминает и подтверждает епископский сан, он нигде не называет себя самого епископом, даже епископом Антиохийцев, как мы могли бы этого ожидать. Исключение составляет один единственный раз, и то Игнатий пишет в третьем лице в послании к Римлянам о поездке «Сирийского епископа на Запад». В развитии сирийского церковного строя это имеет большое значение для тех, к которым он обращается. Он всегда пишет: «Игнатий, он же и Богоносец» и только обращаясь к Поликарпу, говорит: «Поликарпу, епископу Смирнской Церкви». Употребление, в применении к самому себе, одного только имени, имеет большое значение,

---

1) Harnack, *Entstehung,* стр. 60.

2) Менее удивительным является наличие трех степеней священства в Ефесе, где мы имеем пресвитеров-епископов и потом Тимофея с пресвитерами.

ибо и Поликарп, обращаясь к христианам в Филиппах, пишет: «Поликарп и пресвитеры, которые с ним». Этот факт напоминает начало послания Апостольского Собора: «Апостолы и Пресвитеры», начало, которое несомненно, после 42 г., в местной Иерусалимской Церкви, превратилось в «Иаков и пресвитеры». Но каково значение вышеприведенной фразы? Она точно передает термин 1-го послания ап. Петра (5,1) «сопресвитер».

Обратим внимание на то, что до 4-го века не было обычая употреблять слово «соепископ» (συνεπίσκοπος) хотя пресвитеры назывались также и епископами.

В виду вышеизложенного мы считали вероятным то мнение, что христиане рано утвердили обычай, сохранившийся у нас и до сего дня, упоминать в ежедневной разговорной речи только имя епископствующего «пресвитера» вместо титула «епископ», который постепенно вышел из употребления. (И теперь, когда мы говорим об архиепископе, мы называем его Феоклит (1) и этого достаточно, чтобы понять о ком идет речь). Мнение это подтверждается и следующим наблюдением:

г) В своем послании к св. Поликарпу, св. Игнатий не останавливается на словах «Поликарпу, епископу Смирнской Церкви», но, вспоминая, что Поликарп, под влиянием может быть Запада и посланий ап. Иоанна, не любит термина «епископ», как более подходящего к Богу (1-е послание Климента. К счастью, взгляд этот не отсутствует и у св. Игнатия, который пишет Церкви Магнисии, что Отец Иисуса Христа есть «епископ всех»), он добавляет, и это очень характерно: «Лучше сказать, находящемуся под епископством Бога Отца и Господа Иисуса Христа». Послание св. Поликарпа не только утверждает вышесказанное, но и показывает то предпочтение, которое он отдает термину «пресвитер» и подчеркивает его принадлежность к составу пресвитеров. Он себя считает «сопресвитером».

д) Как бы то ни было, св. Игнатий закрепил употребление титула «епископ» и содействовал образованию особых епископских полномочий (к Поликарпу гл. 5).

Все вышеизложенное подтверждает наше мнение о том, что, имевшее место в древней Церкви, становится понятно, если изменить метод исследования.

Прежде чем изложить вкратце результаты нашего исследования по новому методу, нужно подчеркнуть, что присутствие св. Игнатия в Антиохии в течение последней

1) Архиепископ Афинский.

четверти I-го века и тот факт, что он называет себя «епископом Сирии», т. е. как бы митрополитом, предполагает прошествие некоторого времени после того, как был принят и утвердился не только епископский титул, но и объем полномочий Антиохийского епископа.

Поставим еще один вопрос: Смог ли бы св. Игнатий написать Ефесянам в 110 г., что «епископы, поставленные по всей вселенной, преданы всем существом Иисусу Христу», если бы епископский сан не был утвержден в Сирии, в Малой Азии, а вероятно и на Западе?

Тесное общение Церквей Запада и Востока, свидетельствуемое как непосредственно, так и косвенно, изучаемыми нами документами, подчеркивает большое значение свидетельства св. Игнатия, который в своем послании к Римской Церкви («божественное ведение», которой и сознание ответственности в сохранении Предания мы видели в 1-м послании Климента) дерзает назвать себя «Епископом Антиохийцев».

Что же мы скажем о *Дидахи?* Может ли этот, хотя бы и важнейший текст, изменить картину, которую нам дают вышеупомянутые тексты о Восточных и Западных Церквах, представляя харизматиков, как возвышающихся в Церкви и ограничиваясь, в отношении «епископов и диаконов», простым предложением об их избрании? Ответ может быть только отрицательным, так как не может быть сомнений в том, что в это время уже были утверждены в Палестине, Сирии и Малой Азии три степени священства, а в Греции и Риме постоянные священнослужители. Нося титул «пресвитеров», они управляют Церковью, хотя мы до сих пор считали всего лишь вероятным возглавление местной Церкви иным образом.

Ввиду этого необходимо видеть происхождение *Дидахи* в Египте, ибо помимо связи этого текста с посланием Варнавы, из филологических данных также явствует, что текст этот был там в употреблении. Поэтому нужно рассматривать его, как текст, принадлежащий Западу (Египет).

Основные замечания относительно ДИДАХИ.

А) Живущий в духе Предания (гл. IV, 13) составитель или автор *Дидахи,* предполагает, что в местной церкви, находящейся в стране «миссионерской деятельности», служат харизматики (1), т. е. «пророки» (IX, 7 и

1) Эсхатологический дух (маран-афа X, 6-7), харизматики и появление лже-пророков являются характерными чертами, определяющими происхождение **Дидахи** на грани двух эпох: апостольской и после-апостольской (90-130 гг.).

XIII, 3-4), апостолы («и пророки» XI, 3-4, 7; XIII, 1) и «учители» (пророки и учители» в гл. XV).

Б) Харизматики в миссионерской области предшествуют во времени и в значении по мнению христиан и автора («пророкам разрешайте благодарить сколько они желают» X, 7), делающего характерное добавление о путешествующих харизматиках, которым предшествуют «пророки»:«всякий же подлинный пророк, желающий оставаться при вас, достоин своего питания...» и «первый сбор от виноградного точила и молотильного тока, быков и овец, собрав, дайте пророкам; ибо они ваши архиереи. Если у вас пророков нет (стало быть они начали исчезать), дайте бедным».

Ввиду постепенного иссякания харизматических дарований в области и появления лже-пророков, автор или составитель миссионерского учебника для употребления просвещенными, в гл. XV, 1-2, увещает:

«Рукоположите себе епископов и диаконов достойных ἀξίους (1) Господа, мужей кротких, не сребролюбивых, искренних и испытанных (2). Ибо и они исполняют служение пророков и учителей. Не пренебрегайте ими, ибо они, вместе с пророками и учителями, достойны вашего почитания».

Этот общеизвестный текст, являющийся причиною постоянных споров, ставит следующие весьма трудные задачи:

1 — Истолкование выражений «епископы» и «диаконы»;

2 — Вопрос о положении епископов и диаконов по отношению к харизматикам в служении и управлении Церковью.

Первое мы объяснили выше. Однако, следует заметить, что термины «епископы-диаконы», сохранившиеся на Западе (но не на восток от Ефеса), как вторичные для «пресвитеров-диаконов» и указывающие, по мнению исследователей (3) на коллективное управление Церковью, не предполагают понятия «единоличного епископского достоинства», поскольку «епископы и диаконы» — технические термины, употреблявшиеся для обозначения всего

---

1) Здесь и у св. Игнатия (Еф. II, 1; IV, 1; Рим. X, 2) мы впервые находим «согласие Церкви» через ἄξιος.

2) Это требуется и для пророков — XI, 11 и XIII, 1 и сл.

3) R. Knopf in *Ergaenzungsband I, Handbuch zum N. T.* под редакцией Lietzmann'a, Tuebingen, 1920, с. 37.

клира в целом, притом только на запад от Ефеса, и то очень редко. Понятие же «единоличного епископского достоинства» произвольно вывела из слов св. Игнатия протестантская наука. Впоследствии его признали и православная, и римокатолическая науки.

Здесь встает вопрос: можно ли вывести понятие единоличного епископского достоинства без насилия над текстами? Думается, что нельзя. По существу остается объяснить множественное число: «пресвитеры», когда оно употребляется отдельно, или, что реже, вместе со словом «диаконы». Нужно выяснить, существовала ли какая-то внутренняя связь между взаимоотношениями трех степеней священства, о которых говорится у св. Игнатия, и священнослужителями, носящими загадочное наименование «пресвитеры», которым было якобы поручено священнодействие в христианской Церкви, тогда как управление принадлежало «епископам и пресвитерам».

Такая новая постановка вопроса, которая до сих пор исключалась, оказалась естественным завершением изучения по первому методу и началом исследования по второму.

Вторая задача касается самой сущности проблемы, как ее видел составитель *Дидахи*, а именно того, что «епископы и диаконы» равнокачественны харизматикам.

Ясно, прежде всего, что в данном тексте *Дидахи* нужно различать автора (ибо в этом пункте говорит не предполагаемый составитель, а автор) и тех, к кому он обращается, чтобы понять правильный смысл его слов: «не пренебрегайте ими», т. е. теми, которые предлагаются для избрания во епископов и диаконов. Автор «миссионерского учебника» для миссионерской области, где вероятно еще мало христиан, привыкших к путешествующим харизматикам, боится, что эти христиане могли бы пренебречь постоянными служителями и не избрали бы их. Поэтому он дважды, в этом кратком тексте, подчеркивает свой взгляд, что они тоже исполняют служение пророков и учителей и могут совершать Евхаристию или одни, или вместе с ними. Поэтому им и оказывается честь (см. Клим. Алекс. *Стром.* VI, 13, 107) вместе с пророками и учителями. Это соответствовало тому, что было в начале жизни Церкви в Иерусалиме, Антиохии и Коринфе, где параллельно существовали и имели равное достоинство харизматики и постоянные служители, которые повидимому и председательствовали на апостольском соборе.

Однако, это увещание *Дидахи* очевидно не было принято, потому, что до 180 г. Египетская Церковь имела только одного епископа с пресвитерским составом в Алексан-

дрии (последнему термину было естественно сохраниться в Египте), где пресвитерский состав области обладал большой свободой.

Выводы и замечания по первому методу.

Закончив в общих чертах исследование по первому методу, мы замечаем, что 1) оно нам дало немало новых данных, очень полезных для нахождения решения вопроса. Однако, и эти данные оказались недостаточными для окончательного решения вопроса, особенно в отношении главного пункта истории степеней священства в первоначальной Церкви, а именно: было ли первой и полной степенью священства епископское достоинство? 2). Этот центральный вопрос имеет, как мы понимаем, три стороны: сущность, вид служения и древность его в первоначальной Церкви. Основой нашего нового метода было различение между видом и сущностью служения «епископа». Основа эта вытекает из того важного факта, что известные нам епископы упоминают только свое имя без титула. Отсюда мы предполагаем появление предстоятеля местной церкви (т. е. епископского сана) и, затем, всех трех степеней священства. Но ничего существенного относительно древности этого сана мы не почерпнули, кроме того важного наблюдения, что в Иерусалиме с 42 г. по 100 г. и даже позже Церковь возглавлялась одним лицом. Ему помогал состав пресвитеров, участвовавших, еще при двенадцати апостолах и особенно на апостольском соборе 49 года, в церковном управлении.

Следовательно, по Апостольским Деяниям, развитие в Иерусалимской Церкви представляется в следующем виде:

Апостолы:

Апостолы (1) диаконствующие	Апостолы (2) Пресвитеры Диаконствующие	Иаков (3) Пресвитеры Диаконствующие

Симеон (4)
Пресвитеры
Диаконствующие

1) Деян. 6,6 и сл.; 8,18.

2) Деян. 15,2; 15, 4,6; 16,4. Евсевий **Церк. Ист.** 1-11.

3) Евсевий **Церк. Ист.** III, 21, 18.

4) Евсевий **Церк. Ист.** III, 22.

Итак, в небольшой Иерусалимской Церкви очень рано образовался тройственный состав служителей, который естественно стал образцом для остальных местных церквей (42-70 гг.), особенно Антиохийской. Эта мать церквей из язычников стала в действительности матерью всех церквей после 70 г., когда Иерусалимская Церковь исчезла из-за разрушения Иерусалима Титом. Все же нельзя считать преувеличенным тот взгляд, что она начала приобретать значение еще раньше, с тех пор, как приняли мученическую смерть апостолы Иаков (62 г.), Петр и Павел (64 г.). Между 62 и 70 годами перед нею встали большие задачи и очень возможно, что именно в эту эпоху, после написания *Деяний* евангелистом Лукой, были введены постоянные служители, и в Антиохии, по аналогии с Иерусалимом, установился их тройной состав:

Еводий (1)	:	Игнатий (2)
Пресвитеры	:	Пресвитеры
Диаконствующие	:	Диаконы.

Этот второй этап развития великой миссионерской Церкви Антиохии стал также образцом для остальных церквей. Ефес был третьим и Крит четвертым.

Был ли преемник Иакова, Симеон (Клеопов 62-106 г.) назван еще при жизни епископом? Это остается вопросом, потому что этого не было и с праведным Иаковым. Ясно, что сначала существовало служение, и при том в течении некоторого времени, и что только потом ему было дано соответствующее название, на основании того дела, которое исполнял председательствующий, принявший в Церкви место отсутствующих апостолов. Он избирался из среды «начальников», «возглавителей», или «предстоящих» «пресвитеров» Церкви, которых также называли и «епископами».

3) Итак ясно, что с первых же дней Церковь имела, кроме апостолов, служителями: а) — харизматиков и б) — постоянных служителей: «служащих трапезам» и «пресвитеров» в Иерусалиме; «пресвитерский состав» в Малой Азии; «предстоящих» (но и харизматиков) в Фессалониках; пресвитеров в Церкви Ефесской. В Церкви появились (быть может из Александрии) впервые параллельные термины «епископы», «пастыри» для обозначения пресвитеров и распространились далее на Запад. В Коринфе мы видим харизматиков под разными названиями, из ко-

1) Евсевий **Церк. Ист.** III, 22
2) Там же III, 36.

торых сохранились три: апостолы, пророки и учители *(Дидахи)*; в Филиппах епископов и диаконов и на Крите «поставленных пресвитеров».

Из изучения путей распространения терминов и служений следует, что между 62 и 96 годами во всей Церкви существуют «поставленные пресвитеры» (I Клим. IV, 2) и что на Западе параллельно употреблялся для обозначения всего клира двойной технический термин «епископы-диаконы».

Нужно особо подчеркнуть, что эти термины (1) встречаются отдельно только в одном тексте послеапостольской эпохи, происходящем из определенной страны, а именно в *Дидахи*.

Остается объяснить термин «пресвитеры» (поскольку он сохранился в жизни Церкви для повседневного обозначения ее служителей). Мы имеем в виду термины, находившиеся в употреблении и в Малой Азии, и на Западе: «пресвитер» (2 и 3 послания ап. Иоанна); «сопресвитер» (I Петр. 5,1), а также то, что упоминаемые только по имени особые апостольские посланники (Тимофей и Тит) и ап. Иоанн («пресвитер и апостол») исполняли в действительности «с пресвитерами» постоянное служение «предстоятелей Церкви» (*Пыстырь* Ерма).

Как по этим соображениям, так и из-за явного предпочтения возглавителей западных церквей (от Смирны до Рима) термина «пресвитер» и «пресвитеры», и по причине их глубокого смирения и равнодушия к титулам, был поставлен вопрос: возможно ли, что христиане в повседневной жизни упоминали только имя возглавителя пресвитерского состава, положив таким образом начало новому обычаю (свв. Игнатий и Поликарп возобновили обычай ап. Павла ставить свое имя в начале послания) выделять в местной церкви из среды анонимного состава пресвитеров того, кто занял место путешествующих апостолов?

Какие данные вытекают из источников для решения основного вопроса — древности первой и полной степени священства? Где, когда и почему возглавитель «народа» местной церкви был назван епископом?

Можно ли считать, что «пресвитеры» (множ. число) в некоторых случаях, имели над собой одного возглавителя, которого вначале мы не видим?

---

1) В апостольскую эпоху первое употребление термина находится в послании ап. Павла к Филиппийцам. В пастырских его посланиях встречаются как имена, так и слова «епископ» — «епископы», «диакон» — «диаконы».

Эти частные вопросы привели нас к новому исследованию, содержащемуся в 3-м томе нашего труда. Там в таблице приводятся источники для проверки привильности сказанного, причем особо подчеркнуты развитие и связь восточных и западных источников. Окончательным выводом из большого и кропотливого филолого-исторического труда является то, что в Церкви с самого начала существовали харизматические служители, не входившие в организацию, и, параллельно с ними, постоянные служители (42-62 гг.), составлявшие организованную иерархию. Внешнее оформление и внутренний строй ее зависели от местных условий, из-за которых обычаи на Востоке и на Западе были различными.

(Окончание следует)

Герасим Конидарис

профессор церковной истории афинского университета

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ПРИРОДЕ БЕЗБОЖИЯ

Простое чтение всемирной истории показывает нам, что все творения человеческой культуры в своем зарождении всегда и часто на всем своем протяжении оказываются созданием религии. Само выражение «культура» есть производное от слова «культ», что значит согласно генерализированной формуле проф. кн. С. Н. Трубецкого «организованное поклонение высшим силам» — в единственном или во множественном их числе. Правда, понятие числа здесь приобретает особый и специальный оттенок. Эту совокупность высших сил или высших существ можно назвать«Абсолютом». Понятие это принадлежит к числу т. н. «предельных понятий». Характерное свойство «предельных понятий» то, что к ним человеческая мысль, если только она не тормозится в искусственном или в насильственном порядке, приходит обязательно и с логической необходимостью. Но перешагнуть через них она не может, и, тем более, не может их отрицать. То есть не может их отрицать в качестве понятий, к которым наша мысль пришла с необходимостью. Это ясно само собой, ибо отрицающее такое «пограничное понятие», куда входит также и понятие «Абсолюта», логическое мышление обратилось бы против самого себя и должно было бы отрицать и весь свой процесс, вообще даже сам принцип логического мышления.

Таких пограничных понятий Кант насчитал четыре пары. Сюда относятся: начало или конец вселенной во времени и пространстве; простота или сложность (то есть неделимость или делимость) субстанции; свобода или необходимость во всем, что совершается или происходит (индетерминизм или детерминизм) и, наконец, бытие или небытие Высшего Существа или Абсолюта (Бога). В данном случае нас интересует последнее.

Прежде чем мы приступим к анализу этого понятия вспомним, что оно органически связано с тремя предыдущими понятиями, составляющими существо точной науки. Так что тот, кто стал бы в том или ином смысле отрицать логическую необходимость возникновения понятия Абсолюта или Бога, тот с необходимостью должен был бы отрицать сопряженные с этим понятием такие основные и вечные темы точной науки, как начало и конец Вселенной, простоту и сложность субстанции, и свободу и необходи-

мость процессов. Парное сосуществование и диалектическая связь всех вместе, а также взятых и порознь этих понятий, которыми держится конкретная логика и точная наука, а значит и точная философская метафизика, приводит к тому, что всякая попытка выбросить, фальсифицировать или недодумать до конца какое либо из этих четырех понятий означает подрыв и падение всей той деятельности нашего ума, которое именуется точным наячно-философским мышлением о мире. Конечно, мы окружены, можно сказать, атмосферой лжи, слабости мысли, прямой глупости, подделок и пр., но это отнюдь не значит, что слабоумие, недобросовестность или прямая ложь, прямое искажение истины — эмпирической или логической — должно быть для нас нормой или идеалом, как это часто бывает и встречается на каждом шагу. От этого мир тонет в заблуждениях, крови и страданиях. Но кто может этого сознательно пожелать? И как назвать тех, кто этого сознательно хочет?

Кстати сказать, никак нельзя отделять точного мышления от эмпирической в опыте воспринимаемой действительности. Это очень хорошо показали такие гениальные мыслители, как Гегель и наш Владимир Соловьев. Равным образом нельзя отделять «внешний опыт» от «опыта внутреннего». И нет оснований считать, что последний как то менее действителен или менее ценен, чем опыт внешний. Если например я испытываю эстетическое наслаждение и возвышающий мою душу восторг от симфонии, квартета или мессы Бетховена, то эти переживания такая же реальность, как соединение водорода и кислорода, образующих воду в эвдиометре, взрыв атомной бомбы или жгучая боль от ужаления скорпионом. И, притом, как правило, внутренний и внешний опыт соединены. Когда я наслаждаюсь от переживаний чувства вечного и базконечного, входя в гениально построенный готический храм, в то время когда там исполняется гениальная месса Баха или Бетховена ансамблем первоклассных артистов, то здесь чувственный — зрительный и мускульно-двигательный опыт, связанный с переживанием готического архитектурного гения, колебания барабанной перепонки от воздействия звуковых волн исходящих от тех физических приборов, которые именуются музыкальными инструментами — и общая синтетическая гармония, связывающая все эти переживания в один могучий экстаз — по существу неотделимы друг от друга. И было бы нелепо и неуместно доказывать тому, кто его переживает, что он его не переживает.

Религиозное чувство, говоря формально, есть такое же чувство, как и музыкальное чувство; и религиозный дар есть такой дар, как дар музыкальный или математический. И из того, что кто то не имеет музыкально-эсте-

тического чувства, как например, его не имели русские нигилисты шестидесятых годов, эпохи особенно бездарной в артистическом смысле, из того, что Чернышевский совершенно не понимал математических проблем неевклидовой геометрии Лобачевского, и, вообще, не понимал зачем нужно здесь еще что то открывать, или итти вперед, когда по собственному его выражению «все уже открыто, все имена известны и открывать нечего» — из этого совершенно не следует, что художественная музыка Баха и Бетховена «выдумана музыкантами, чтобы обманывать народ и сосать из него последние соки», как это любили повторять известного сорта люди, которым казалось, что они этого рода фразами «служат народу»; также из этого отнюдь не следует, что Лобачевский, открывая свою пангеометрию, занимался вздором и что ему лучше всего было бы обучать деревенских ребят грамоте или деревенских жителей — рациональным методам унаваживания огородов под капусту. Все это только значит, что шестидесятники лишены музыкально-поэтического уха и эстетического чувства и что Чернышевский бездарен и безграмотен в математике, да и к тому же до крайности не умен. То же, что его обожают некоторые люди — это их личное дело. Мало ли что кому нравится. О вкусах не спорят. Но вкусы бывают высокие и низкие, так же как люди бывают умные и глупые, талантливые и бездарные. Чернышевский, например, совершенно свободно обходился без любви, даже не понимал, что это в сущности означает и его супруга, Ольга Сократовна, была для него лишь идеологической единомышленницей, а не милым и любимым существом. Таковыми были не только Чернышевский, но и очань многие теоретики безбожия. Но это не значит, что любовь и брак не существуют, что Фет, так безподобно передавший весь этот мир, закрытый от Чернышевских, Добролюбовых, Ткачевых и прочих — лгал или говорил о том, чего нет. Как раз наоборот — любовь и брак существуют и имеют вполне реальное содержание, как, например, и хороший, гениально написанный роман или повесть тоже существуют и представляют собою объект эстетической оценки. А если Чернышевский пишет никуда нигодное «Что делать» — тем хуже для него и тем хуже для его читателей. Но это не значит, что гениальная «Капитанская Дочка» или «Евгений Онегин» Пушкина не существуют в качестве литератирно-эстетичских объектов, в качестве артистических произведений искусств. Это значит только то, что Писарев совершенно лишен эстетического чувства, и, к тому же, крайне неумен, взявшись «критиковать» то, в чем он ни аза не смыслит.

Вообще, из того что люди, обладающие соответствующими дарами и соответствующей чуткостью, могут восприни-

мать и ценить объекты, которые не могут быть увидены глазами, пощупаны, взвешены, измерены, разрезаны на куски, обоняемы или попробованы на зубы и язык — это отнюдь не значит, что такие объекты вообще «не существуют».

И вобще, когда говорят о том, что какой то объект «существует» или «не существует», надо поставить вопрос: в каком отношении он «существует» или не «существует» или в отношении какого субъекта он «существует» или «не существует»?

Мы выше говорили о предельных понятиях, составляющих особую группу, и с которыми органически соединено понятия Абсолюта или Высшаго или, как еще говорят, «Необходимого Существа». Совершенно ясно, что эти понятия не существуют для тех, кто недодумывает честно и последовательно научно-философских тем до конца, или для тех, кто недостаточно культурен и грамотен в научно-философской тематике; или, наконец, для тех, чья способность мысли извращена личными или социально-политическими предвзятостями и тенденциозностями.

Откуда взялись «предельные понятия», включая сюда понятие Необходимого или Высшего Существа — Абсолюта?

Можно стоять на эмпирической точке зрения, то есть утверждать, что всякое понятие имеет своим источником опыт извне данных ощущений или, как говорили английские эмпирики вроде Локка — «нет ничего в интеллекте, чего бы не было бы в ощущениях» («разве только не сам интеллект»). Но ни одно из предельных понятий нам не дано во внешних ощущениях, также как и сам интеллект — и даже сознание, факт которого готовы отрицать американские «бехевиористы». Приходится искать их происхождения в самом интеллекте. Но так как закон причинной зависимости требует соравенства причины и действия, то вся система предельных понятий, увенчиваемых понятием Высшего или Необходимого Существа, должна иметь своим источником само Высшее или Необходимое Существо.

Чтобы опровергнуть это заключение, к которому мы приходим рационально-логическим путем, нам остается прибегнуть к методу эмпирическому. Это значит следующее: эмпирическим, то есть опытным путем, требуется доказать, что понятию Высшего Существа, то есть Его логической концепции, не соответствует ничего в реальной действительности вещного мира. Но ведь утверждающие бытие Божие никогда не утверждали того, что Бог или Абсолют-Необходимое Существо есть обыкновенный предмет между предметами или существо между существами, такое существо, которое можно увидеть глазами прямо или в оп-

тический инструмент, которое можно пощупать, взвесить на весах или измерить нониусом или попробовать на вкус. Такого вздора никто из серьезных и мыслящих богословов, или по настоящему верующих людей, никогда не утверждал и не смог утверждать, ибо такое представление о Боге по всем пунктам противоречит самому понятию Божества. Нельзя навязывать как верующим людям, так и образованным богословам того, что они не только никогда не думали утверждать, но то, что по всем пунктам противоречит их понятию о Божестве. Навязывание таких идей богословам есть результат крайней дикости и некультурности или же заведомое лганье.

Не входя в тонкости очень сложной и трудной диалектики так называемого «апофатического» (отрицательного) и «катафатического» (утверждающего) богословия, для понимания которой нужен очень высокий уровень развития и очень большая диалектическая техника, чего, к сожалению, у безбожников не наблюдается, мы просто возьмем обычное катехизическое определение Бога. Здесь мы увидим, что Бог, вернее понятие о Боге, не есть эмпирический предмет между эмпирическими предметами и не обычное существо между обычными существами, наблюдаемыми с помощью органов чувств.

Итак вот обычное катехизическое определение Бога: Бог есть дух всемогущий, вездесущий, всеведущий, всеблаженный, вседовольный и неизменяемый.

Самое важное и самое трудное для безбожников то, что согласно Евангелию «Бог есть дух» (Иоан. 4. 24) Это одно уже кладет непроходимую пропасть между Богом и всем вещным миром. Поэтому отрицание Бога необходимо должно сопровождаться и отрицанием духовного мира вообще. Но как это возможно и как это сделать?

Безбожники материалисты употребляют, как и все, логические операции утверждения и отрицания по отношению к вещам, и, вообще, к вещному миру и к его явлениям. Например: «В таких то горных породах не найдено железа» — «У товарища такого то нет необходимого стажа для заведывания райкомом». Если первое отрицание может быть принято после должных исследований без особых оговорок и рассуждений, то о втором, как касающемся человеческой личности и таких ее свойств, каких никакими инструментами уловить нельзя, уже возможны споры с одинаковыми шансами за и против. Кое кто скажет, что необходимый стаж есть, кое кто скажет, что и нет. Хотя дело здесь весьма «земное» и сниженное, но все же «духовное»: стаж не есть вещь между вещами. Его нельзя ни взвесить, ни измерить. Некоторые просто убеждены в том, что у товарища есть стаж и верят ему: а другие — наоборот, не верят ему. Аргумент от вещного феномена здесь

невозможен. И на этой почве разыгрывается ожесточенная борьба. Последняя особенно обостряется и поднимается в высшие сферы, когда вопрос касается действительно духовных предметов, например талантливости или бездарности композитора, живописца, артиста, и, вообще, человека искусства. Кроме того тут появляется еще такой типичный феномен духовного мира, как «приятие» или «неприятие» такого то направления в искусстве, такого то поэта писателя, художника, композитора, архитектора... тут уже мало даже явных, хотя до конца принудительно недоказуемых утверждений по поводу талантливости или бездарности. Тут еще необходимо, чтобы такой то деятель искусства и его произведения «пришлось по душе» — феномен чисто духовный и требующий употребления соответствующей терминологии, совершенно независимо от того, признаем ли мы теоретически и абстрактно душу или дух — или нет. Термин все таки употребляется.

Обвинительный акт может сколько угодно подтверждать предполагаемую «виновность» кого нибудь, а судьи «верят» в его невиннность, потому что вид невинно осуждаемого «говорит их душе» — и, в данном случае, никакие доказательства вещного порядка не помогают. Впоследствии, например, настоящего виновника обнаруживают — и какое счастье, что первый не был осужден на казнь — или какой ужас, если непоправимое совершилось...

Все это явления духовного и невидимого мира — и ничего не поделаешь. Он есть и никакое отрицание не помогает, оно бьет мимо цели именно здесь, потому что его объект невидим. Духовные явления и духовные объекты должны оцениваться, приниматься или отвергаться духовными же средствами. Но «где дух, там и свобода (2 Кор. 3. 17)». Я могу свободно верить в Бога и в Божество, например, Иисуса Христа.

«Бог есть дух». А это значит, что подходить к Нему я должен тоже с духовными средствами. Здесь же «утверждение» (вера) и «отрицание» (неверие) означают совершенно иное, несоизмеримо иное, сравнительно с утверждением, или отрицанием по отношению к предметам вещного мира.

Если же поставить проблему веры и неверия в бытие Божие на обычную научную, то есть на опытно-эмпирическую почву с соответствующим логико-рациональным обрамлением, то всякому атеисту-материалисту, желающему навязать в принудительном порядке свое отрицание Бога (под принуждением мы разумеем здесь научную убедительность), не остается ничего другого, как утверждать следующее:

«Я был всегда, я был, есть и буду всюду — и утверждаю, что нигде и никогда не встречал и не встречу Существа духовного, всемогущаго, вездесущего, всеведущего, всеблаженного, вседовольного и неизменяемого».

Это значит ни более ни менее, что отрицать бытие Божие можно только тому, кто сам претендует на божеское достоинство.

Но помимо комической вздорности, помимо ее несерьезности, здесь есть нечто гораздо худшее, что приводит безбожника к порогу дома для умалишенных в полное подтверждение известных слов псалма: «Сказал безумец в сердце своем — нет Бога» (Пс. 13. 1).

Это «нечто» — гораздо худшее обыкновенного безумия — заключается в следующем.

Конечно претензия на занятие Божеского Престола, который предполагается пустым, но подлежащим занятию тем, кто претендует на равнобожеское достоинство, есть пустой и смехотворный жест «Хлестакова залетевшего в надзвездные просторы». Но так как двух высших существ быть не межет, то занимающие пустой престол должны объявить себя антибогами или антибогом. Но этим нас, богословов — не удивишь. Для нас это, увы, не новость, но очень древний, домирный факт.

Богословие знает такие существа, у него есть обширнейший тысячелетний опыт, оно ни сколько не сомневается в их существовании. Такие существа оно именует бесами, демонами, а того, кто ими руководит, оно именует сатаной. Оно нисколько не сомневается в их существовании, даже если бы они и не столь шумно, и, в своем роде, «эффектно», заявляли о своем существовании.

Но здесь опять очень неприятный и неожиданный обратный эффект, «рикошетом» действующей диалектики безбожия, если ее додумать до конца.

Так как нельзя занимать престол никому не принадлежащий, и так как, согласно принципу онтологического аргумента, понятие Бога не могло бы существовать, если бы в качестве важнейшего из составляющих его признаков не входило само существование Бога, то безбожие автоматически превращается в богоборчество, в богоненавидение со стремлением занять место принадлежащее одному Богу.

Но нельзя ненавидеть несуществующий объект. Это — очевидно.

Ненавидя Бога и борясь с Ним, безбожники исповедуют Его существование, или как выражается Священное

Писание, которое веряющие исповедуют быть Словом Божиим — «бесы веруют и трепещут (Иак. 2. 19)», трепещут от страха и ненависти.

Они трепещут и от открытой злобы и от скрытого страха и от зависти к красоте Горнего мира — все равно:

Всей совокупностью своего поведения безбожники-богоборцы более подтверждают бытие Божие, чем даже верующие актами своего богопочитания, своего культа.

И как было бы хорошо, если бы верующие умели с такой силой любить Бога, как безбожники — богоборцы умеют Его ненавидеть!

Владимир Ильин
доктор богословия

ЧТО ОТДЕЛЯЕТ ОТ НАС «ОРТОДОКСАЛЬНУЮ» ЦЕРКОВЬ ЮЖНОЙ ИНДИИ?

В № 36 «Вестника» была напечатана моя рецензия на книгу Архимандрита Андроника «Восемнадцать лет в Индии». Редакция «Вестника» сопроводила мою рецензию примечаниями, в которых она предупреждает читателей, что некоторые из моих заключений не соответствуют действительности. Редакция утверждает, что только разница в вере отделяет от нас Церковь южной Индии.

До своей поездки в Индию, я разделял мнение Редакции, и следуя учебникам нашего богословия, считал малабарскую Церковь еретической, так как она не признает полноты человеческой личности у Иисуса Христа.

Однако, после личной встречи с ее членами я убедился, что они не только исповедуют свою веру согласно Никейскому символу, но также учат как и мы, что Иисус Христос был истинный Бог и подлинный человек, подобный нам во всем кроме греха. В своем богослужении и своих таинствах, в своей любви к Церкви и монашеству, эти христиане настолько близки к нам по духу, что имя «православная», столь дорогое им, естественно прилагается к их общине.

Редакция считает, что Церковь Индии может называться «ортодоксальной», но не «православной», т. к. она не признает Халкидонского Собора и трех последовавших за ним — Пятого, Шестого и Седьмого. Подобное непризнание обычно принимается за доказательство неправоверия этой церкви, но в действительности оно коренится не в догматических разногласиях, а связано со своеобразной историей христианства в Индии.

Мы привыкли отождествлять Православие с семью Вселенскими Соборами, но Церковь была Православной и до их созыва, оставалась она Православной и когда только три первых были признаны ею.

Церковь Индии остается на этой позиции до нашего времени. Надо отметить, что Вселенские Соборы, собиравшиеся в Византийской Империи, не прибавили ничего нового к истинной вере, они только уточнили ее изложение и защитили Церковь от лжеучений.

Православные индийцы никогда не были в непосредственной связи с Византией; ни один из их представителей ни разу не участвовал в Вселенских соборах и до них доходили с большим опозданием только отдаленные отзвуки тех споров и богословской борьбы, которые происходили в Византии и требовали авторитетных решений соборов. Поэтому их отношение к соборам было и остается отличным от того, которое существует у греков и у нас русских. Что же касается Халкидонского Собора, то с его именем у них связаны самые тяжелые воспоминания.

В XVI веке южная Индия оказалась под властью португальцев, которые заставили православных подчиниться папе, ввести целибат священства и изменить устав их богослужения, причем римо-католики уничтожили все древние богослужебные книги. Среди всех этих изменений православные должны были также признать авторитет Халкидонского Собора, о котором они раньше никогда не слыхали.

После столетней борьбы в конце семнадцатого века Церковь Индии восстановила свою независимость и отвергла все римские нововведения. Ей удалось установить связь с Иерусалимом, откуда и прибыл в Малабар епископ, рукоположивший ее духовенство. Он оказался, однако, не греком, а сирийцем, членом Яковитской Церкви и горячим противником Халкидона. Православные индийцы по незнанию греческого и сирийского языков не могли разобраться в его вероисповедании, также как осталась для них непонятной богословская борьба, шедшая вокруг IV Вселенского Собора. Однако, освободившись от римского надзора, они отвергли не только целибат и главенстово папы, но и Халкидонскую формулу, погрешно считая ее римским новшеством. Они до сих пор называют римо-католиков халкидонцами.

Редакция «Вестника» конечно права настаивая на том, что православное учение о Боговоплощении нашло свое классическое определение в формуле, одобренной этим Собором, а именно что единая ипостась Спасителя включает две природы, Божескую и челевеческую.

Халкидонская формула предполагает, однако, знание греческого философского языка, оперирующего со столь сложными понятиями, как ипостась, природа и личность. Эти термины меняли свое значение в течение столетий и часто были непереводимы на другие менее философски оформленные языки.

Большинство противников Собора как раз и были копты, сирийцы, армяне, не знавшие греческого языка и в их сознании борьба с Собором окрасилась в тона защиты своей национальной самобытности, против политики Византийской империи, заставлявшей их принять незнако-

мую им терминологию, выработанную на Западе. Раскол, вызванный Халкидоном, отрезал не-греческий Восток от Рима и Константинополя и облегчил победу Ислама, который вскоре потопил Египет, Сирию и Месопотамию.

Индийская Церковь, начиная с семнадцатого века, отождествила себя с этой оппозицией Халкидону и она следует богословию св. Кирилла, Патриарха Александрийского, который учил об единой Бого-человеческой природе Иисуса Христа. Однако, не эта разница богословской формулы, мало доступная сознанию рядового члена церкви, создает препятствие для нашего примирения. Камнем преткновения является обряк, принятый церковью от яковитов, в молитвах и песнопениях которого осуждается Халкидонский Собор и прославляются его противники. Индийцы привыкли слышать во время совершения литургии имена святых и среди них находятся Севир, Филоксен и другие вожди Сирийской Церкви, осужденые Византией, хотя и не за еретичество, но за неподчинение церковной власти.

Таким образом, как раз обряд создает преграду между ними и нами, и нам русским особенно должно быть понятно не только его значение, но и необходимость осторожного отношения к нему. Мы ведь жестоко поплатились за неумное обращение с ним, приведшее нас к пагубному старообрядческому расколу.

«Ортодоксальная» Церковь Индии имеет всего около миллиона членов, но она занимает значительное место, как авангард восточного христианства в пробужденной Азии. Она окружена римо-католиками и протестантами и нуждается в нашей опоре. Мы можем формально отнестись к ней и настаивать на безусловном предварительном признании Халкидона и на изменения чина ее богослужения, то-есть следовать примеру Рима в XVI веке. Но возможно нам поступить и по иному и, уверившись в нашем единстве в вере, вступить с нею в общение в таинствах, признав ее за автокефальную сестру - церковь, в надежде, что совместная жизнь, основанная на любви и уважении друг ко другу, укажет путь для мирного и постепенного устранения тех препятствий, которые возникли в эпоху национальной борьбы и которые до сих пор разделяют восточных христиан на два враждебных лагеря.

Я благодарен редакции за ее примечания к моей рецензии, так как они дали мне возможность уточнить и объяснить некоторые мои положения, касающиеся важного и жизненного вопроса нашей современной церковной жизни.

Н. Зернов.

Оксфорд, 21.IV.61.

ЕЩЕ О ХАЛКИДОНСКОМ СОБОРЕ И МАЛАБАРСКИХ ХРИСТИАНАХ

(ПО ПОВОДУ СТАТЬИ Н. М. ЗЕРНОВА «ЧТО ОТДЕЛЯЕТ НАС ОТ «ОРТОДОКСАЛЬНОЙ» ЦЕРКВИ ЮЖНОЙ ИНДИИ»)

Редакция «Вестника» охотно печатает ответ проф. Н. М. Зернова на заметку об его рецензии на книгу архимандрита Андроника «Восемнадцать лет в Индии» (в № 36 «Вестника»). Мы это делаем, ибо, вообще, являемся сторонниками свободного обсуждения актуальных церковных и богословских вопросов и полагаем, что такого рода дискуссии могут быть только полезными, поскольку принимающие в них участие лица одушевлены любовью к Православию и истине (что, в сущности, одно и тоже). Это не значит, однако, что Редакция (и пишущий эти строки в частности) согласны с всеми утверждениями проф. Зернова. Многое в них представляется мне лично спорным, богословски неточным и часто основанным на недоразумении. Постараюсь показать это на нескольких примерах.

«До своей поездки в Индию», пишет проф. Зернов, «я разделял мнение Редакции, и следуя учебникам нашего богословия, считал малабарскую церковь еретической» Очень жаль, что сведения проф. Зернова о малабарской церкви до его поездки туда основывались на учебниках (каких?), но напрасно он приписывает Редакции свои прежние взгляды о «еретичности» малабарской церкви. Мы ведь писали как раз наоборот, хотя лично в Индии и не были: «Мы отнюдь не хотим обзывать», стоит в нашей заметке, «наших малабарских братьев-христиан, столь близких нам по духу... «еретиками» или даже «монофизитами» (хотя, исторически говоря, они и принадлежат к умеренному... крылу этого движения — стр. 62-3)». От этого крайнего взгляда о еретическом характере малабарской церкви Н. М. перешел после своего возвращения из Индии к прямо противоположному о полном православии этой церкви, как это можно вывести из его статей и из того, что он в своей рецензии всегда называет малабарскую церковь «православной». Не думаю, чтобы нам, православным, было бы возможно до конца последовать за проф. Зерновым в этой его новой эволюции.

Впрочем, и сам проф. Зернов сознает, что при всем «православии» малабарской церкви, между ней и Православной Кафолической Церковью существуют определенные догматические и доктринальные разногласия, из которых самое серьезное-непризнание малабарской церковью четвертого Вселенского Собора в Халкидоне (451 г.) с его догматическим постановлением о едином Лице и двух природах, Божеской и человеческой, во Христе. Для оправдания, однако, допустимости такого рода разногласий в Церкви, проф. Зернов излагает весьма своеобразную и неслыханную в православном богословии теорию о значении и авторитете Вселенских Соборов вообще. «Мы привыкли отождествлять Православие», пишет он, «с семью Вселенскими Соборами, но Церков была Православной и до их созыва, оставалась она Православной и когда только три первых были признаны ею. Церковь Индии остается на этой позиции до нашего времени. Надо отметить, что Вселенские Соборы, собиравшиеся в Византийской империи, не прибавили ничего нового к истинной вере, они только уточнили ее изложение... Православные индийцы никогда не были в непосредственной связи с Византией, ни один из их представителей ни разу не участвовал в Вселенском Соборе... Поэтому их отношение к соборам было и остается отличным от того, которое существует у греков и у нас, русских». Все это рассуждение имеет, очевидно, своею целью внушить нам мысль, что признание или непризнание того или иного собора несущественно и необязательно для православных вообще и для индийских христиан в частности.

С таким выводом согласиться, однако, трудно. Дело в том, что, развивая до их логического конца мысли проф. Зернова, можно добавить, что Церковь была Православной не только до созыва Вселенских Соборов, но и до написания и признания книг Нового Завета. Как всем известно, Сам Госпорь Наш Иисус Христос ничего не писал, и первоначальная проповедь апостолов была устной. Только спустя некоторое время стали постепенно появляться Новозаветные книги, самая древняя, вероятно, Послание ап. Павла к Фессалоникийцам в 50-51 г. по Р. Х., самая новая — Евангелие от Иоанна в конце первого или начале второго века. Более того, Новозаветные писания не сразу приобрели в церковном сознании равный авторитет с книгами Ветхого Завета, и древнейшие церковные писатели, так называемые мужи апостольские, хотя и цитируют часто новозаветных авторов, но словом «Писание» (Γραφή в смысле Священного Писания) обозначают только книги Ветхого Завета. Первыми, кто определенно назвал «Писанием» книги Нового Завета и подчеркнул их боговдохно-

венность и равноценность с Ветхим Заветом, были св. Феофил Антиохийский и св. Ириней Лионский (около 180 г. по Р. Х.). Наконец, самый новозаветный канон, то-есть признаваемый Церковью список боговдохновенных книг, составляющих Новый Завет, начал слагаться, в борьбе Церкви с гностической и апокрифической литературой, только в конце второго века (древнейшее свидетельство о нем — так называемые Мураториевы фрагменты). При этом не сразу было достигнуто согласие о включении или выключении из новозаветного канона той или другой книги. Так, тот же св. Ириней Лионский включает в число новозаветных книг Пастыря Ермы, но опускает Послание к Евреям. Даже значительно позже (в IV веке) Евсевий Кесарийский оспаривает еще каноничность Апокалипсиса. И тем не менее, является несомненным, что даже до появления и общецерковного признания новозаветных книг, когда Нового Завета еще не существовало, Церковь уже обладала полнотой истины и благодати, была со дня Пятидесятницы Церковью кафолической и православной, хотя сами эти термины и появились значительно позже (первый со времени св. Игнатия Антиохийского, около 110 г., второй со времени св. Мефодия Олимпийского, в начале IV века). Можно даже сказать, хотя это и звучит парадоксально, что Новозаветное Писание «не прибавило ничего нового к истинной вере», к «вере, однажды преданной святым» (Иуд. 1. 3), Самим Господом устно наученной и преподанной апостолам и раскрытой им Духом Святым в день Пятидесятницы. Тем не менее, с того момента, как было написано и признано Церковью Священное Писание Нового Завета, принимать его, верить ему и основываться на нем стало обязательным для всякого православного христианина. Можно поэтому утверждать, что кто не признает все Новозаветное Писание в его целом, так именно, как признает его Церковь, не является членом тела церковного, не может называться православным христианином. Ибо Писание есть выражение веры церковной, свидетельство о ней, так что отвержение его является не только преслушанием Церкви, но и оспариванием ее веры.

Нельзя, конечно, отождествлять по своему значению богословско-догматические определения Вселенских Соборов со Священным Писанием. Писание есть непосредственное свидетельство Церкви об Откровении Божием людям — явлении Бога во плоти, Его рождении от Девы, учении, заповедях, крестной смерти за род человеческий, воскресении и ниспослании Духа Святого. Соборные постановления не являются таким непосредственным свидетельством об Откровении, они скорее могут быть названы его истолкованием, но как и Писание они являются выражением веры церковной, «однажды преданной святым», цер-

ковным свидетельством о ней. В этих соборных постановлениях есть, как и в Священном Писании, своя человеческая сторона, но мы верим, что соборные решения также принимаются под действием Святого Духа, как это засвидетельствовано в книге Деяний Апостольских о первом апостольском соборе во Иерусалиме: «Было угодно Духу Святому и нам» (Деян. 15. 28) т. е. апостолам и их преемникам епископам, собранным на собор и выражающим веру церковную.

Поэтому, почти все, что было сказано нами о Священном Писании, может быть сказано, с известными изменениями, конечно, и о Вселенских Соборах и их значении в жизни Церкви. Церковь, конечно, была православной и обладала полнотою истины и благодати и до созыва Вселенских Соборов (как она была православной и до появления Новозаветного Писания), «оставалась она православной и когда только три первых (собора) были признаны (я бы сказал «созваны») ею» (как она оставалась православной когда только три первых евангелия были написаны, а четвертого, от Иоанна, еще не существовало). Как и Писание, Вселенские Соборы «не прибавили ничего нового к истинной вере» (однажды преданной святым), «они только уточнили ее изложение» (и в этом их общецерковное непреходящее значение). Соборы не являются источниками веры, а ее выразителями, свидетелями и церковными истолкователями, и потому принятие их, с момента их созыва и признания Церковью, является обязательным для всякого сына Церкви, для всякого православного христианина. Отвержение их, наоборот, является не только преслушанием Церкви, но и оспариванием-сознательным или бессознательным — ее исконной веры, именно потому, что соборы ничего нового к ней не прибавили, а только ее уточнили.

Есть только одна довольно существенная разница между Священным Писанием и решениями Вселенских Соборов, и это несколько смягчает, хотя отнюдь не подрывает, сказанное выше. Священное Писание, с момента когда были написаны новозаветные книги и Церковь (на Соборах!) окончательно утвердила их список (канон), является раз навсегда законченным целым, к которому никто не может что либо прибавить или убавить. Нельзя тоже сказать и о соборных решениях. Правда, некоторые считают, что семь Вселенских Соборов высказали все, что можно и нужно было сказать о вере православной и что потому созыв нового Вселенского Собора не только не желателен, но и невозможен. Такое ультро-консервативное мнение ни на чем не основано. Церковь всегда обладает полнотою благодатной силы, всегда может созывать Вселенские Соборы, когда Дух Святой внушит ей это сделать, всегда может на них

со властью толковать и определять «однажды преданную веру». Она, конечно, не может отвергнуть прежние соборы или отменить их догматические постановления, но она может дать им дополнительное толкование или вынести решения о вопросах еще не рассмотренных. И потому новый Вселенский Собор может стать путем к воссоединению с отпавшими. Но, конечно, при условии признания богословского наследия прошлого.

Никто, конечно, вопреки утверждению проф. Зернова, не отождествляет Церковь с семью Вселенскими Соборами («Мы привыкли отожествлять Православие с семью Вселенскими Соборами», пишет он. Кто эти «мы»?). Не потому, конечно, что всякий волен принимать или отвергать их, а по той же причине, почему нельзя отождествлять христианскую веру с Библией, как это делают протестанты. И Священное Писание и Вселенские Соборы, каждый по разному, суть не столько источники, сколько выражения веры церковной, Самим Господом открытой Церкви Своей, свидетельствами единого церковного предания, Духом Святым данного Церкви в день Пятидесятницы и раскрываемого в исторической жизни Церкви. И за Соборами, и за Библией, стоит «Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15).

Переходя от их общих богословских соображений о значении Вселенских Соборов в Церкви к конкретному вопросу о неприятии малабарскими христианами Четвертого Вселенского Халкидонского Собора, я охотно признаю, что статья проф. Зернова содержит много интересных исторических данных, объясняющих психологические причины отталкивания малабарских христиан от Халкидона (в частности насилия португальских колонизаторов и римо-католиков в XVI веке, создавшие эмоциональную ассоциацию Халкидона с папизмом), думаю, однако, что его аргументы о допустимости непризнания местной церковью Вселенского Собора, в данном случае Халкидонского, богословски совершенно неубедительны, как это было, мы надеемся, показано выше. Особенно трудно согласиться с мнением проф. Зернова, что Вселенские Соборы не могут иметь значения для тех христиан, представители которых в них не участвовали («Ни один из их представителей (индийских христиан) не участвовал на Вселенских Соборах... Поэтому, их отношение к соборам было и остается отличным от того, которое существует у греков и у нас русских»). Но если это так, то непонятно почему малабарские христиане все же признают три первых Вселенских Собора, на которых они не участвовали? Значит принятие и непринятие ими собора основано на каком-то другом критерии... Тогда и нам, русским, следовало бы отвергать все семь Вселенских Соборов, ибо ни на одном из них пред-

ставители наших предков не участвовали? Говоря же по существу, богословски, «вселенскость» собора отнюдь не должна быть понимаема в смысле географической полноты представительства, ибо Собор не парламент, и Церковь не политическая федерация, а Тело Христово. Собор является Вселенским, когда он от лица Церкви выражает и толкует православную веру и учение кафолической Церкви и всею Церковью приемлется. Полнота здесь более качественная, чем пространственная.

Хочется здесь сказать несколько слов в защиту Халкидона. За последнее время приходится слышать, увы, иногда даже от «православных», несправедливые нападки на этот великий Собор. Будто на нем произошло какое-то насилие, подавление мнения меньшинства и т. д. Не стану, конечно, утверждать, чтобы этот собор протекал в атмосфере абсолютной свободы, невмешательства государства, полной терпимости к инакомыслящим и т. д. Люди этой эпохи слишком глубоко, искренне и пламенно веровали, чтобы быть способными к такому бесстрастию или равнодушию в делах веры. Исторически, однако, несомненно — вряд ли какой-нибудь другой Вселенский Собор протекал в таком порядке, с такой степенью свободы, беспристрастия и независимости от гражданской власти, как Халкидонский. Было бы слишком долго останавливаться здесь на этом общеизвестном историческом факте. И если отвергать Халкидонский Собор за то, что он был «несвободен» (как напоминает эта критика нападки наших современных раскольников на Московскую Патриархию!), то следовало бы отвергнуть и другие соборы, особенно Третий Вселенский в Ефесе (431 г.), наиболее бурный и даже «насильственный» из всех, столь дорогой, однако, всем анти-халкидонитам, да и нам, православным, тоже. Ведь на нем было торжественно подтверждено Церковью именование «Богородица» (Θεοτόκος)... По существу же Халкидон, как писал наш церковный историк В. Болотов, есть вершина святоотеческой христологической мысли, самый великий из соборов. Впрочем, это признает и сам проф. Зернов: «Православное учение о Боговоплощении нашло свое классическое определение в формуле, одобренной этим Собором». Это не мешает ему держаться по отношению к Халкидонскому Собору довольно двусмысленной позиции, тем более странной у такого сторонника русской религиозно-философской мысли, XIX-XX в., каким является Н. М. Зернов. Ведь как раз у русских богословов и философов этой эпохи (прот. П. Флоренского, прот. С. Булгакова, проф С. Л. Франка, не говоря уже о Владимире Соловьеве) халкидонский догмат о Богочеловеке Христе, Единой Ипостаси в двух природах, Божеской и человеческой, является,

можно сказать, центральным и на нем основывались целые философские и богословские построения (часто непосредственно из него не вытекающие, но это уже другой вопрос).

Не оспаривая, как мы только что отметили, ценности Халкидонского догмата, проф. Зернов не считает его, однако, «удобо-приемлемым» для восточных христиан-коптов, сирийцев, армян, малабарцев, вследствие того, что этот догмат выражен на греческом философском языке, им малопонятным и чуждым, и что, вообще, халкидонское Православие отмечено печатью эллинского духа. Думаю, что такое утверждение исторически неточно и слишком упрощает действительность. Правда, монофизитство (как и несторианство) в сильной степени обязано своему успеху тому обстоятельству, что к нему примкнули многие не греческие элементы Византийской империи, в которых под влиянием христианства проснулось национальное чувство. Под знаменем монофизитства восточные народности стали бороться против Византийской империи и эллинской культуры и языка вообще. Нельзя, однако, сводить всю сущность монофизитства (или несторианства) к одной национальной борьбе, как это делали протестантские историки шестьдесят лет тому назад (сейчас такие теории совершенно оставлены исторической наукой). Богословские корни монофизитства, его терминология и аргументация не менее, а может быть и более греческие, чем у православных. Монофизитство зародилось в центрах эллинской культуры (Александрия, Антиохия, Константинополь отчасти), но утвердиться и развиться оно смогло только на периферии империи, где контроль церкви и государства был более слаб. Не надо забывать, что одним из столпов монофизитства был александриец, грек по национальности, Иоанн Филопон (VI в.), выдающийся знаток, издатель и комментатор Аристотеля, много содействовавший возрождению аристотелизма в византийскую эпоху. Не менее эллинистический характер имеет богословие и двух других столпов антихалкидонизма — Севира Антиохийского († 538 г.), схоластически мыслящего аристотелика, и Иулиана Аликарнасского (VI в.), платонизирующего гностика. Можно даже сказать, что «халкидониты» (так называли православных в древности их противники, монофизиты) вынуждены были вступить (в лице Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского в VI в.) на тот же путь схоластико-философского обоснования и защиты догмата о воплощении, по которому пошел Севир Антиохийский, в ответ на его нападки на халкидонскую формулу о двух природах. Как известно, это христологическое богословие Севира Антиохийского (так называеме «умеренное монофизитство») восторжествовало впоследствие во всех анти-халкидонских церквах

Востока и стало их официальной доктриной (с периодическими, правда, реакциями со стороны крайнего чистого монофизитства в духе Иулиана Аликарнасского в Египте и Эфиопии, с которыми умеренное «севировское» монофизитство никогда не могло успешно бороться по недостаточности и неопределенности своих богословских определений. Только Халкидонский догмат о двух природах во Христе при единстве Ипостаси дает возможность окончательно победить это крайнее, явно еретическое монофизитство с его отрицанием человечества Христа и докетическим учением о воплощении. Обо всем этом см. интереснейшие статьи В. Болотова в «Христианском Чтении»). Но если «эллинский» характер севирианства не помешал ему стать официальной богословской доктриной отделившихся от Православно-Кафолической Церкви восточных христиан, то почему не больший (а может быть и меньший) «эллинизм» халкидонского определения должен быть непреодолимым препятствием к его приятия ими?

Не могу не отметить еще одну богословскую неточность статьи Н. М. Зернова. Указав, что малабарские христиане заимствовали свой богослужебный чин у яковитов (= монофизитов) и что в литургии их, заимствованной у яковитов, слышатся имена «Севира, Филоксена и других вождей сирийской церкви осужденных Византией», Н. М. делает вывод: «Таким образом как раз *обряд* создает преграду между ними и нами»... Проф. Зернов очевидно думает, что признание Церковью святых не имеет отношения к вере, а принадлежит к области обряда и что поминовение или непоминовение того или иного святого за богослужением составляет неотъемлемый характерный признак данного обряда. Насколько это неверно, видно хотя бы из того, что у нас с униатами один и тот же обряд (в основном, конечно, не говорю об его латинских искажениях), однако мы литургически почитаем во второе воскресение Великого Поста св. Григория Паламу, а униаты отвергают его как еретика. Наоборот, униаты почитают, как «священномученика», епископа Иоасафа Кунцевича (XVII в.), а мы отвергаем его как отступника от Православия, насильника и виновника массовых убийств на Украйне и в Белоруссии при попытках насильственного обращения их православного населения в унию и подчинения его папе. Почитание святых, особенно иерархов и богословов, отнюдь не относится к области обряда, но тесно связано с верою Церкви. Неверно также, что Севир и Филоксен были осуждены «Византией» «не за еретичество, а за неподчинение церковной власти», как утверждает проф. Зернов. Это верно только по отношению к Диоскору на IV Вселенском Соборе (Халкидоне!), так как он покинул Собор прежде чем вопрос о вере начал обсуждаться (Диоскор был обвинен в

буйствах и бесчинствах на «Разбойничьем» соборе в Ефесе за два года до Халкидона (в 449 г.). Не чувствуя себя в силах оправдаться, Диоскор перестал являться на Халкидонский Собор). Что касается Севира и Филоксена, то они были осуждены, как монофизиты, за ересь на VI Вселенском Соборе.

Какой же выход из создавшегося тупика? Выход один, повторяем мы: воссоединение на основе *единства веры* при допущении различия в формах богослужения, обрядов и других выражений религиозной жизни, обусловленных национальными и культурными особенностями народов, среди которых распространяется христианская православная вера и утверждается единая святая соборная (кафолическая) и апостольская Церковь. Существует ли такое единство веры между нами и малабарскими христианами? Только будущий Вселенский Собор сможет дать на это определенный и авторитетный ответ. Многое будет зависит от того, каковы будут высказывания и действия на нем наших малабарских христианских братьев. Мне лично представляется, что существенное единство в основном между православными и «ортодоксальными» малабарцами уже имеется, хотя их богословские христологические формулы недостаточны и несовершенны и их отвержение Халкидона не приемлемо для всякого православного. Как и мы, я надеюсь, и они веруют в Сына Божия, Божественный Логос воплощенный и вочеловечившийся, Единое Лицо, истинного Бога и истинного человека, единосущного Отцу по Божеству, единосущного нам по человечеству, неумаленного в Божестве и обладающего всею полнотою челевечества, природою человечества, и в самом воплощении.

Мы должны быть благодарны проф. Н. М. Зернову за его настойчивые усилия привлечь наше внимание к важности вопроса о скорейшем воссоединении с нашими восточными братьями-христианами. Но мы не закрываем наших глаз на печальный факт, что до сих пор они находятся вне литургического общения с Православной Кафолической Церковью и что главная причина этого не столько их вера, сколько отвержение ими Халкидонского Собора. Быть православным, как прекрасно писал об этом покойный архиепископ Иларион (Троицкий — † 1929 г.), не значит только исповедывать православную веру, но прежде всего быть членом единой Православно-Кафолической Церкви, быть с нею в евхаристическом общении. Вот почему, пока это желанное воссоединение не произошло, мы называем малабарскую церковь «ортодоксальной» (так она сама себя именует), а не Православной.

Архиепископ Василий.

26, rue d'Alleray, Paris (XVe)

7 июля 1961 г.

Его Преосвященству,
Преосвященнейшему Кассиану,
Епископу Катанскому,
Ректору Богословского Института Пр. Сергия. Париж.

Ваше Преосвященство,
Преосвященнейший Владыко!

В связи с происходившим на днях литургическим съездом в Богословском Институте Пр. Сергия в Париже, меня посетил ряд лиц, участников съезда, римо-католического вероисповедания, спрашивавших меня, почему никто из богословов-литургистов нашего Западно-Европейского Экзархата Русской Православной Церкви (Московской Патриархии) не принял участия в работах съезда. Я был вынужден отвечать им, что никто из наших богословов, кроме *ученика* наших Богословских Курсов иеромонаха о. Варнавы, не был приглашен на съезд. Ответ мой вызывал у моих вопрошателей удивление и недоумение, которое я был бессилен рассеять...

Не скрою от Вас, что это удивление и недоумение разделяю и я. Мне непонятно, почему Вы не считаете возможным (или нужным) приглашать на научно-богословский съезд международного и интерконфессионального характера, в котором приняли участие богословы всевозможных христианских исповеданий, научно-богословских деятелей нашего Экзархата, органической части Русской Православной Церкви, с которой Вселенская Патриархия, от которой Вы и Богословский Институт непосредственно зависят, находится в полном литургическом и каноническом общении. Мне отрадно сознавать, что Его Святейшество, Вселенский Патриарх Кир Афинагор, как он мне лично высказал это в беседе со мной в сентябре 1957 года, является убежденным сторонником научного сотрудничества между богословами различных православных юрисдикций и что он считает встречи и контакты между ними, подобными закончившемуся литургическому съезду, крайне желательными и необходимыми для дела развития православной богословской науки и ее достойного представительства

пред лицем инославного мира. Но мне горько думать, что эти пожелания Его Святейшества не осуществляются на деле и что даже в области богословской науки мы демонстрируем перед всеми нашу разобщенность, нетерпимость и слабость. Ибо количественно по крайней мере нас очень мало, мы капля в инославном богословском море, и разъединяться нам и игнорировать друг друга было бы просто катастрофично.

Хочется, однако, верить и надеяться, что дело идет о простом недоразумении, что Вы были переобременены множеством подготовительной работы и что у Вас не было сознательного намерения не допустить богословов Западно-Европейского Экзархата Русской Православной Церкви к участию в трудах литургического съезда. Хочу также верить и надеяться, что мое настоящее к Вам письмо — прошу прощения за его откровенность — будет содействовать устранению этого недоразумения и что, Богу содействующу, научное сотрудничество и взаимные встречи между богословами Сергиевского Института и нашего Экзархата будут развиваться и укрепляться во славу Божию и на благо единой святой апостольской и кафолической Церкви и ее православного богословия.

Испрашивая Ваших братских молитв, остаюсь преданный Вам о Господе

+ Василий, архиепископ Брюссельский и Бельгийский.

(Ответа на это письмо не последовало)

НЕКРОЛОГ

Памяти митрополита Евлогия (Курила)

(1880 - 1961)

21 апреля 1961 года скончался в Греции известный писатель и большой друг Русской Православной Церкви, афонский монах, бывший митрополит г. Корица в Албании, Высокопреосвященнейший Евлогий (Курила). Покойный родился в 1880 году в Южной Албании, девятнадцати лет от роду прибыл на Афон, где был пострижен в монахи в Великой Лавре пр. Афанасия. Через некоторое время он был послан своим монастырем для завершения своего образования в Константинополь и Афины, где окончил в 1905 году историко-филологический факультет афинского университета. Вернувшись на Святую Гору, монах Евлогий возглавил в своем монастыре движение по восстановлению в нем древнего общежительного строя, предписываемого уставом пр. Афанасия, основателя Лавры, но утраченного в ходе веков и замененного так называемым «идиоритмическим» строем. Усилия м. Евлогия увенчались успехом, и в 1914 году общежитие было восстановлено в Лавре, но, к сожалению, не надолго. Своекорыстные интересы сторонников идиоритма взяли вверх, и общежитие было упразднено (несмотря на поддержку, оказывавшеюся делу общежития со стороны Русского Пантелеимоновского Монастыря). Монах Евлогий был вынужден покинуть Афон и поселился в Афинах, где в 1915 - 1922 гг. читал лекции в афинском университете и занимался ученой работой. Вернившись на Афон, Старец Евлогий принял активное участие в святогорских собраниях и органах монашеского самоуправления. В 1930 - 1931 гг. он занимал высшую на Афоне должность прото-эпистата. В это время происходили на Афоне, в Ватопедском монастыре, заседания созванной Вселенской Патриархией, Между-Православной комиссии. Ст. Евлогий в своем приветственном слове членам этой комиссии выразил свое сожаление, что среди них отсутствуют представители Русской Церкви (Как известно, Московская Патриархия вынуждена была отказаться от посылки своих представителей, так как Константинопольская Патриархия наряду с нею пригласила также и представителей обновленческой церкви). Ст. Евлогий много содействовал также учреждению афонской семинарии, «Афониады». В этот же период времени Ст. Евлогием был написан ряд научных трудов по истории монашества, православия в Албании и т.д. Занимался он и исправлением переводов греческих богослужебных книг на албанский язык.

В 1937 году, когда Вселенская Патриархия даровала

автокефалию Албанской Церкви, Старец Евлогий был вызван в Константинополь и ему был предложен Вселенским Патриархом сан епископа новоучрежденной церкви. По долгу послушания, ради пользы церковной и ради укрепления дружбы албанского и греческого народа, Евлогий согласился. В течение немногих дней, подобно древним святым патриархам Тарасию, Никифору и Фотию, Евлогий был последовательно хиротонисован во все степени священства-иеродиакона, иеромонаха и епископа, с назначением быть митрополитом богоспасаемого города Корица Албанской Православной Церкви. Прибыв в свою епархию, к себе на родину, Владыка Евлогий сразу проявил себя деятельным и ревностным пастырем. Особенно много пришлось ему бороться с римско-католической и униатской пропагандой, усилившейся в Албании в предвоенные годы. Нужно было тоже отстаивать интересы православных христиан против давления со стороны магометанского большинства страны и магометанского королевского правительства. Положение резко ухудшилось, когда весной 1939 года Албания была захвачена Муссолини и стала итальянской колонией. Итальянцам был неприемлем такой борец за Православие, каким был митрополит Евлогий. Они воспользовались его поездкой в Грецию летом 1939 года и не разрешили ему вернуться в Албанию на свою кафедру. В Афинах митр. Евлогий провел всю вторую мировую войну. После ее окончания он много раз пытался вернуться к себе на родину, к оставленной им пастве, но к этому было много препятствий, главным образом со стороны греческих властей, которые не разрешали ему выехать из Греции. По их мнению возвращение митроп. Евлогия в Албанию не соответствовало национальным интересам Греции (как они их понимали).

Последние годы Владыка Евлогий прожил в своем доме в окрестностях Афин, всецело занятый научной и литературной деятельностью. Несколько раз ездил в любимую им Святую Гору Афонскую. При одной из таких поездок, в апреле 1961 года, недалеко от Афона, в городе Стратонике, родине Аристотеля, с ним случился удар, от которого он через несколько дней умер (21 апреля) в возрасте восьмидесяти одного года. Тело его было перевезено в Афины и торжественно похоронено сонмом иерархов Элладской Церкви с Блаженнейшим архиепископом Афинским Феоклитом во главе.

Митрополит Евлогий (Курила) был ярким выразителем общеправославного сознания. Албанец по происхождению, эллин по культуре, албанский патриот и искренний филлэлин по чувствам, он любил Православие, все православные народы. Многие, как в Греции, так и в Албании,

этого не понимали, относились к нему с подозрением и считали предателем только потому, что он не отождествлял Православие ни с одной национальностью и желал, чтобы все православные церкви — и, если возможно, народы — жили в мире и любви. Но особенно трогательной, для нас русских, была его любовь к Русской Православной Церкви, как в прошлом, так и в настоящем. Помню его чудную проповедь в русской церкви в Афинах, в августе 1957 года, о том, что сделала Русская Православная Церковь для Православия на востоке во времена турецкого ига и с какой любовью и благоговением относятся сейчас все православные греки к Московской Патриархии и к ее предстоятелю, всеми почитаемому и либимому Святейшему Патриарху Алексию. Более пламенной и красноречивой защиты Русской Церкви с церковного амвона я в Греции не слыхал. И это было тем более замечательно, что в храме присутствовало много наших карловчан, вряд ли разделявших любовь Владыки Евлогия к Московской Патриархии. Будем все же надеяться, что и им станет стыдно изрекать хулы на нашу Мать-Церковь после этой пламенной проповеди греко-албанского иерарха.

Высокопреосвященнейшему Евлогию, митрополиту Корицы, вечная память!

Архиепископ Василий

БИБЛИОГРАФИЯ.

Pan. I. Panagiôtakos : Τὸ ποινικὸν δίκαιον τῆς Ἐκκλησίας — Athènes, 1962.

Après la parution du volume concernant le droit monastique dont nous avons fait la recension dans le n° 32 de notre MESSAGER, c'était avec impatience que l'on attendait la suite de cette monumentale somme de droit canonique à laquelle travaille le docteur Panagiôtakos, conseiller juridique de l'Eglise de Grèce et cette attente n'a pas été déçue puisque vient de paraître le volume sur le DROIT PENAL. L'auteur étudie ici tous les aspects de cette section du droit ecclésiastique sans esquiver aucun des problèmes qui s'y rattachent. Cet ouvrage présente donc d'abord un intérêt scientifique pour les professeurs de droit canonique et pour leurs élèves. Mentionnons, à ce propos, que le livre contient une très riche bibliographie. D'autre part, il constitue un manuel pratique pour les membres de l'Eglise qui exercent des fonctions en liaison avec la justice ecclésiastique. Bien que l'auteur ait eu principalement en vue le problème de l'application du droit pénal dans le cadre de l'Eglise Orthodoxe en Grèce, l'intérêt du livre dépasse ces limites territoriales puisque les bases de ce droit sont les canons qui ont force de loi dans l'Eglise Orthodoxe universelle et c'est justement un des mérites de l'auteur d'avoir toujours tenu compte des présupposés théologiques du droit canonique ; cela apparaît nettement, par exemple, lorsqu'il expose la nature et les conséquences de la déposition des clercs. Chemin faisant, l'auteur donne son opinion dûment motivée sur des questions controversées, entre autres, sur le caractère du droit pénal ecclésiastique dans le royaume de Grèce où l'Eglise possède la personnalité morale de droit publique (p. 43) ; de même sur la signification des actes de for interne, en relation avec le sacrement de Pénitence (p. 674), niant, à juste titre, le caractère judiciaire des épitimies dans ce cas-là.

On ne peut que souhaiter de voir se poursuivre au même rythme la publication des volumes du magistral ouvrage d'ensemble sur le droit canonique auquel travaille avec tant de compétence le docteur Panagiôtakos.

Archim. P. L'H.

Московская Патриархия. Богословские труды. Сборник первый. Москва, 1959 г., стр. 180.

Нельзя не приветствовать и не радоваться возобновлению богословской академической традиции издания научных статей или монографий. Пока перед нами первый богословский сборник. Надеемся, что за ним последуют не только другие выпуски, но и отдельные научные монографии. В этом весьма содержательном сборнике мы можем познакомиться со статьями профессоров: Н. Успенского — Православная вечерня, А. Иванова — Текстуальные памятники Священных Новозаветных Писаний, Иеромонаха Павла (Черемухина) — Константинопольский Собор 1157 года и Николай, Епископ Мефонский, Протоиерея . Борового — « Collectio Avellana », как исторический источник, Протоиерея А. Сергеенко — Очерки из истории старокатолического движения и, наконец, с Библиографией. Что касается меня, то я ограничусь разбором интереснейшей статьи проф. Успенского. Не сомневаюсь, что и остальные статьи найдут своих рецензентов.

Профессор Успенский начинает историю православной вечерни с возжигания светильника в Ветхозаветном храме сперва, в синагоге потом,у первых христиан, наконец. Далее автор указывает на существование этого обряда в Египетских Церковных Постановлениях и в Завещании Господа нашего Иисуса Христа. Мы сожалеем только, что при этом автор обошел молчанием прототип Египетских Церковных Постановлений — Апостольское Предание Св. Ипполита. Весьма интересно изложение мало известной песненной вечерни. На Западе, кроме статьи в Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, ей не посвящены ни одна монография и даже ни одна статья. Во всех книгах посвященных византийской литургии она обходится молчанием.

Желательно было бы, чтобы автор познакомил Западный мир с песненной вечерней на доступном ему языке. Сожалеем, что автор не постаралтя объяснить нам сходство между антифонами, следующими за входом, и началом литургии. Возможно, что в этой части песненной вечерни следует искать источник возникновения первой части (до апостола) литургии оглашенных. Автор связывает с политическими событиями (разгром Константинополя в 1204 г. и Иерусалима в 1009) причину исчезновения песненной вечерни. Не является ли скорее причиной сего чрезмерная торжественность ее пения, вызвавшая монашескую реакцию? Очень ценно знакомство с аниксантариями и с древним стихословием, которое дает нам автор.

Вообще его статья знакомит нас с материалами абсолютно неизвестными на Западе. Если мы не можем не быть глубоко благодарны автору за те весьма ценные сведения, которые он нам сообщает почти что на каждой странице своей статьи, нам, однако, трудно с ним согласиться, когда он вступает в полемику с архиепископом Вениамином, с прот. Г. С. Дебольским и прот. Никольским, оспаривая их символическое объяснение вечерни. Особо торжественно совершаемое начало всенощного бдения в отличие от обычной вечерни необъяснимо, если не учесть символику, которая несомненно отразилась на образовании этого особого начала, изображающего сотворение мира. Также необъяснимо и окончание вечерни на всенощном бдении столь отличное от окончания обычной вечерни и символизирующее Рождество Христово. Видеть в вечерне только продолжение древнего чина светильничного благодарения по нашему глубокому убеждению не основательно. В литургии Преждеосвященных Даров это действительно происходит с выносом светильника, символизирующего самого Христа. Возможно, что подобный символизм имело и внесение светильников при входе на литургии в день Благовещения по древним уставам Иерусалима и Константинополя. Но этот смысл никак не может быть приписан **двум** светильникам, предносимым перед духовенством при совершении вечернего входа. Заметим, что мы имеем подобное предношение не только на вечерне, но и на литургии при обоих входах. Однако, литургия никак не может быть рассматриваема как служба светильничного благодарения. Также, если согласиться с толкованием автора, у него получается повторение на Преждеосвященной, на которой есть и вечерний вход и вынос светильника (осенение). Второе из этих действий является по нашему предположению действительно остатком светильничного благодарения.

Священник Вс. Палашковский.

Early Christian Doctrines by J. N. D. Kelly, D. D... Second Edition. London, 1960, стр. XII, 501.

Вышедшая вторым дополненным изданием (первое в 1958 г.) книга лектора по патрологии Оксфордского Университета, доктора богословия каноника Ж. Келли, «Ранне-христианские доктрины», является очень полезным пособием для изучения святоотеческих богословских

учений древнего периода христианской церкви до эпохи Халкидонского Собора (451 г.). Ясно, доступно и интересно изложенная, вполне на уровне современного научного знания, книга доктора Келли отличается свойственной англиканским ученым исторической объективностью, соединенной с серьезным богословским интересом к изучаемому автором предмету и церковным к нему подходом. С православной точки зрения, вряд ли можно многое возразить против его изложения. Как на пример такой объективности, укажу на страницы книги о так называемом «римском примате» в богословии восточных и западных отцов этой эпохи. Выводы, к которым приходит автор, довольно далеки от взглядов некоторых римо-католических ученных, см. стр. 406-8 и 411-22. Впрочем, в труде научно-исторического характера, каким является книга доктора Келли, этому не следует удивляться. Не страдает автор и свойственной многим протестантским историкам-богословам особой любовью к еретикам и желанием их оправдать. (Увы, эта протестантская тенденция нашла своих подражателей и среди православных в лице покойного А. В. Карташева с его апологией Нестория в его книжке «На путях Вселенского Собора».) Более того, в своем изложении хода развития патристической мысли, Келли показывает несостоятельность целого ряда утверждений либеральных протестантских историков, как, например, их противопоставления «ново-никейства» каппадокийцев так называемому «старо-никейству» св. Афанасия, якобы существенно отличающихся одно от другого. Впрочем, Келли идет здесь по пути, до него проложенном такими русскими богословами, как В. Болотов, А. Спасский и др. Книга доктора Келли начинается вступительной частью (стр. 1-79), посвященной описанию исторической обстановки возникновения и развития патристической мысли-религиозных течений в римской империи, греко-римской философии, неоплатонизма, иудаизма, «гностического пути», а также вопросу о Св. Писании и предании, как он ставился в ту эпоху, и ряду других вопросов, с этим связанных, как новозаветный канон, богодухновенность Писания(по учению отцов), соотношение двух Заветов, типологическое и аллегорическое толкование и антиохийская реакция на них. Сама книга разделяется на две большие части: «До-Никейское богословие» (стр. 82-220) и «От Никеи до Халкидона» (стр. 223-455). В каждой части имеются главы, рассматривающие основные темы святоотеческого богословия, учение о Св. Троице, христология, человек и искупление, падение и благодать, спасительное дело Христа, христианская община, «Тело Христово», учение о таинствах и т. д. Отдельная глава посвящена тому, что автор называет «Никейским кризисом». Наконец, в качестве эпилога, Келли в особой главе излагает эсхатологические взгляды христианских писателей всей рассматриваемой им эпохи (стр. 459-489). В конце книги приложен подробный указатель имен и богословских тем, встречающихся в ней, с указанием страниц, где о них пишется. Вообще, вся книга доктора Келли написана непосредственно по источникам, в этом ее научная ценность, причем, в примечаниях всегда точно обозначаются цитаты. В конце каждой главы указана главнейшая богословская литература по вопросам, в ней рассматриваемым.

Архиепископ Василий.